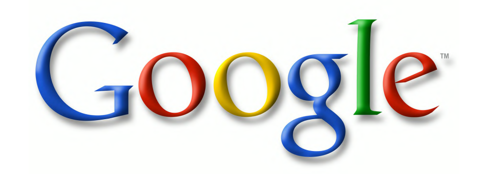

Google


BL
870
S8W5
UC-NRLF
$B 107 859
YC 98782


KARL WEINHOLD


The Karl Weinhold Library Presented to the University of California by John D. Spreckels A.D. MDCCCCIIII

K. Weinhold. Nr. 83.

DIE

SYMBOLIK VON SONNE UND TAG

IN DER

GERMANISCHEN MYTHOLOGIE.

MIT

BEZIEHUNG AUF DIE ALLGEMEINE MYTHOLOGIE.

UNTERSUCHUNGEN

VON

HUGO WISLICENUS.

II. AUSGABE.



ZÜRICH,
SCHABELITZ'SCHE BUCHHANDLUNG (CÄS. SCHMIDT).
1867.

VORWORT.

Aus der Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit der bisherigen Deutungen der germanischen Mythologie, und aus dem Wunsche und dem Streben, zur Begründung einer rationellen Methode der Mythendeutung nach Kräften beizutragen, sind die Untersuchungen hervorgegangen, deren erste Ergebnisse die vorliegende Schrift zusammenstellt. Es ist ersichtlich, dass ihr Inhalt nur eine Voruntersuchung zur Durchforschung der gesammten germanischen Mythologie und zwar zunächst einer Gruppe von Mythen bildet, doch ist sie durch ihren Stoff auch ein abgeschlossenes, selbständiges Ganzes. Weiteres hoffe ich bald folgen lassen zu können.

Die Eintheilung des Stoffes wird manche Einwendung finden. Allerdings sind die allgemein mythologischen Untersuchungen keineswegs erschöpfend durchgeführt, doch konnte das hier auch nicht in meiner Absicht liegen. Bei den bis jetzt noch so wenigen und ungenügenden Arbeiten auf dem Gebiete der allgemeinen Mythologie ist eine streng wissenschaftliche Behandlung derselben, wie sie noch vollständig fehlt, sehr schwierig, und ich muss sie mir einstweilen für spätere Zeiten vorbehalten. Hier ist nur so viel davon gegeben, als mir zu meinen Zwecken nothwendig schien, und zwar, wie es sich am natürlichsten ergab, in unmittelbarer Verbindung mit den einzelnen Untersuchungen. Ich glaubte mich zur Begründung derselben auf feste Grundsätze stützen zu müssen, die mir bestimmt ausgesprochen in den mythologischen Forschungen bis jetzt noch zu fehlen scheinen.

Hauptsächlich war es mir auch um eine vollständige und genaue Angabe der Quellen zu thun, was jedenfalls den Gebrauch und die Beurtheilung des Werkchens erleichtern wird. Die beigegebenen Uebersetzungen werden vielen Lesern willkommen sein. Ich habe alle altnordischen Texte verdeutscht, weil mir die vorhandenen Uebertragungen zum wissenschaftlichen Gebrauche nicht genügten.

Zürich, am 6. September 1862.

Der Verfasser.



Ueber dem unendlich bewegten, hin und her wogenden Leben der Erde mit seinen neben einander her gehenden und einander durchkreuzenden, sich gegenseitig fördernden und hemmenden, vielfach wechselnden Erscheinungen ziehen die Gestirne ihre unveränderlichen Bahnen, ineinander greifend zu einer Welt ewiger Gesetzmässigkeit und Harmonie. Mit Staunen und Bewunderung erfüllt den sich unbefangen allen Natureindrücken hingebenden Menschen diese unendliche Welt mit ihrer Pracht und Herrlichkeit, erfüllt ihn vor allem **die Sonne**, die nicht nur in ihrer leuchtenden Schönheit die Aufmerksamkeit zuerst auf sich zieht und in solcher Lichtfülle strahlt, dass das Auge des Sterblichen ihren Glanz nicht zu ertragen vermag und scheu herabblicken muss, die auch auf die Erde so bedeutend einwirkt, dass ohne sie kein Leben möglich wäre, und deren Einfluss auch dem wenig in den Weltzusammenhang eingedrungenen Geiste so klar entgegentritt, dass er von dem aufmerksamen Beobachter nicht übersehen werden kann. Mit Staunen und Bewunderung blickte das Auge im Jugendalter der Menschheit zu diesem Sammlungs- und Ausstrahlungspunkte alles Glanzes empor, der Mensch sah in der Sonne den Inbegriff aller Schönheit und Herrlichkeit, alles Guten und Wohlthätigen, ahnte in diesem schimmernden Gewande das Bild einer unendlich erhabenen, herrlichen, milden, Lenz, Glück und Frieden bringenden Gottheit, zu welcher er sich in anbetender Verehrung emporhob als einer leuchtenden Jungfrau oder einer Mutter alles Lebens. Aber nicht überall konnte die Sonne auf gleiche Weise in die Vorstellungskreise der Menschen aufgenommen werden. Von der Natur der Wohnsitze der Völker hängt es ab, wie sie die grossen Naturerscheinungen und namentlich das Verhältniss der Sonne zur Erde auffassen. In den heissen Himmelsstrichen, wo der glühende Sonnenbrand des Sommers alles

ausdörrt, was ihm ausgesetzt ist, wo die Sonnengluth giftige Dünste aus der Erde zieht und die Menschen erschlafft und entkräftet, werden die Vorstellungen von der Sonne weit mehr an ihre furchtbaren, zerstörenden, als an ihre freundlichen, wohlthätigen Einwirkungen auf die Erde anknüpfen, während in den Polargegenden, wo die Sonne sich nie hoch über den Horizont emporhebt und in einer Hälfte des Jahres nie sichtbar wird, sie macht- und kraftlos, schwach der winterlichen Finsterniss und Kälte unterliegend erscheinen wird.

In der glücklichen Mitte zwischen diesen beiden Gegensätzen liegen und lagen von jeher die Wohnsitze der Germanen. Das sind die Länder, wo die Strahlen der Sonne nicht so stark wirken, dass sie den Menschen abmatteten und entnervten, und dass das Wachsthum jemals wie in den Tropen unter ihrer verzehrenden Gluth ins Stocken geriethe, und wo sie doch stark genug sind, um den Menschen zu erwärmen und zu beleben, und ein reiches, nicht überwucherndes, doch kräftiges blühendes Leben um ihn her zu erzeugen. Darum spiegelt sich die reine, freundliche, milde, wohlthätige Erscheinung der Sonne lebendig in dem Vorstellungskreise der alten Germanen.

Eldr er beztr	„Feuer ist das beste
með ŷta sonum	bei der Menschen Söhnen;
ok sôlar sŷn;	und der Sonne Schein,
heilyndi sitt	seine Gesundheit,
ef maðr hafa nâir,	wenn sie der Mensch besitzt,
ân við löst at lifa.	und ohne Gebrechen zu leben.“

So werden in Hâvamâl (Str. 67) die besten Dinge aufgezählt. Feuer, Sonne, Gesundheit und Leben ohne Gebrechen sind dem Nordlandsbewohner am wichtigsten und unentbehrlichsten, denn das Feuer ist bei dem langen, kalten, düstren nordischen Winter ein Haupterforderniss zum behaglichen Leben, und der Schein der Sonne verjüngt und erquickt den Menschen doppelt nach den häufigen trüben, traurigen Nebeltagen, Siechthum jeder Art aber war ihm so verhasst, dass er, um nur nicht an Krankheit oder Altersschwäche zu sterben, sich im Bett verwunden liess und verblutete, wenn er das Ende herannahen und seine Kraft schwinden fühlte, weil ihm dann nach dem Tode ein Leben voll Kampf und Thatenlust in

Óðin's **Valhalla** bestimmt war, während die **sôttdauðir**, die „Suchttodten" bei **Hel** ein elendes Leben führen mussten.

Wie hier Sonne und Gesundheit dicht neben einander unter den höchsten Gütern des Lebens genannt werden, so wurden beide auch in innerer Verbindung mit einander gedacht, denn man schrieb der Sonne einen grossen Einfluss auf die **Heilung von Krankheiten** zu, der sich in ihrer erwärmenden, belebenden Einwirkung auf alles kundgibt. Es bedarf keiner ausführlichen Begründung, dass die Sonne, die Bringerin des Lichtes und der Wärme, des Tages und der schönen Jahreszeit, so recht dazu geeignet war, den Inbegriff alles Heilkräftigen in ihr verkörpert anzuschauen: Menschen, die im Kerker schmachten, vom Sonnenlichte abgesperrt, werden bleich und matt wie Kellerpflanzen, während in ihrem strahlenden Lichte alles frisch erblüht; wenn der Lenz kommt, da regt sich im Menschen neuer, freudiger Lebensmuth, und ein Vorgefühl der Genesung überkommt selbst den Kranken, der in des Winters ödem, traurigem Halbdunkel langsam dahin welkte, — und alles das bewirkt die Sonne. Und wie unendlich viel erquickender noch wirkt im hohen Norden Skandinaviens der Eintritt der schönen, sonnigen Jahreszeit auf den Menschen ein, als bei uns, die wir die Sonne niemals auf Tage und Wochen ganz unter dem Horizonte verschwinden sehen! Denn in der That wirkt ja die Sonne nicht allein auf die Stimmung des Menschen, sondern auch unmittelbar auf sein körperliches Wohlbefinden belebend und stärkend ein, und freie Bewegung in frischer Luft und Sonnenschein ist noch jetzt das beste Heilmittel für viele Kranke. Das musste den in der Natur lebenden und von ihren Einflüssen vielfach abhängigen Menschen darauf führen, dass er der Sonne noch weit mehr verborgene Heilkraft zuschrieb, als wir ihr von dem Standpunkte der heutigen Wissenschaft aus zugestehen können. Von der Lebendigkeit und Unmittelbarkeit der Naturanschauung im Alterthume überhaupt können wir uns kaum mehr einen Begriff machen.

Ebenso nahe liegt dem Menschen die Beziehung der Sonne auf die **Weisheit.** Licht und Erkenntniss, Sehen und Wissen sind verwandte Begriffe. Aus ihrer innern Verwandtschaft, die darin liegt, dass wir unser ganzes Wissen aus der Anschauung schöpfen, hat sich auch in der Sprache eine enge Berührung beider entwickelt,

wo in einer Menge allgemein gebräuchlicher Redensarten Sehen für Wissen, Licht für Erkenntniss u. s. w. gesetzt wird. Die Helle gibt dem Menschen Sicherheit, er erhält durch das Licht Wissen von dem, was ihn umgibt und kann drohende Gefahren vorher wahrnehmen und vermeiden, während im unheimlichen Dunkel, wo er die Welt nur schwarz in unbestimmten Umrissen vor sich sieht, die Gefahr und der Feind sich verbergen und ihn ungesehen überfallen können. Gibt nun das Licht dem Menschen alles klare Wissen, so ist es dem im folgerichtigen Denken ungeübten Geiste natürlich, ihm selbst Wissen zuzuschreiben, und der lichtesten, glänzendsten Erscheinung, von der alles Tageslicht ausgeht, die höchste Weisheit. Am schönsten finden wir diese Vorstellungen in den heiligen Büchern der Inder und Iranier ausgesprochen. Es ist wohl gestattet, hier einen Blick auf die religiösen Anschauungen dieser den Germanen urverwandten Völker zu werfen, da sie die Vorstellungen, welche sich im germanischen Alterthume meist nur in sehr veränderter Gestalt wiederfinden, aber jedenfalls ursprüngliches Eigenthum aller arischen Völker waren, in reinster, ursprünglichster Gestalt erhalten haben. „Schon tragen die allwissenden Sûrya“ — heisst es in einem herrlichen Hymnus des Veda (Rigveda ed. Rosen I, 50) — „die Strahlen empor, dass alle ihn sehen. Mit der Nacht weichen die Sterne wie Diebe vor dem Gott, der Alles enthüllt. Sein Strahl beleuchtet alle Geschöpfe wie sprühende Feuersgluth. Vor den Göttern, vor den Menschen steigst du empor, Sûrya! Mit solchem Licht wandelst du durch den Himmel und durch die Luft und scheidest den Tag von der Nacht, schützender Gott. — — — Nach dem Dunkel aufschauend, rufen wir zu dir, höchstes Licht. Heute aufsteigend, du mit wohlthuendem Licht Begabter, nimm die Krankheit meines Herzens und die blasse Furcht von mir — — —. Mit aller Kraft hat sich die Sonne erhoben, sie tödtet mir den feindlichen Mann, ich selbst hätte ihn nicht zurück gescheucht.“ Aehnlich erscheint im Zendavesta der Sonnengott Mithra, „welcher tausend Ohren hat, zehntausend Augen,“ vornehmlich auch als Gott der Wahrheit, und wer log und betrog, sündigte namentlich gegen ihn. Hierher gehört nun auch das deutsche Sprichwort: „es wird nichts so fein gesponnen, es kommt endlich an die Sonnen,“ das sehr alt ist (es findet sich schon im Anfange des 14. Jahrhunderts

in der österreichischen Reimchronik von Ottaker 663 und dann bei Boner 59, 55). Verbrecher verbergen ihre That namentlich auch vor der Sonne, doch sie blickt überall hin. So heisst es von einem heimlichen Morde in Sôlarlióð (Str. 23):

Lîk hans þeir drôgu	„Seine Leiche brachten sie
â leynigötu,	auf verborgenem Wege,
ok brytjuðu î brunn niðr;	und schmetterten sie in einen Brunnen nieder;
dylja þeir vildu,	verbergen wollten sie sie,
en drôttin sâ	aber der Herr sah es,
heilagr himnum af.	der heilige, von den Himmeln herab."

Man wird nicht fehlgreifen, wenn man hier heidnische Ideen in christlichem Gewande vermuthet, und wenn man also in dem „Herrn" den Himmelsgott wiederfindet, ist sein Auge, mit dem er alles sieht, die Sonne. — Am schönsten aber und in tief sittlicher Weise spricht sich derselbe Gedanke aus in dem Märchen „die klare Sonne bringt es an den Tag" (Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 115). Wie die furchtbare Nemesis erweckt hier die Sonne in dem Mörder die Erinnerung an die in langjähriger Verborgenheit schlummernde That, als sie in das Zimmer scheint und lichte Ringel an die Wand wirft, und entlockt ihm den unwillkürlichen Ausruf „ja, die wills gern an den Tag bringen und kanns doch nicht!" Man sieht, wie es in seinem Innern arbeitet, wie er in der Sonne selbst sein waches Gewissen sieht, und als der Verbrecher gerichtet ist, heisst es zum Schluss: „Da brachte es doch die klare Sonne an den Tag." — In ganz kleinen, bürgerlichen Verhältnissen, in einfacher, anspruchsloser Darstellungsweise haben wir hier denselben Gedanken, wie in den Kranichen des Ibycus, und zeigt diese Sage die Macht der Eumeniden, so unser Märchen in ebenso schlagender Weise die Verborgenes enthüllende Macht der Sonne.

Die Sonne, deren Licht das unheimliche nächtliche Dunkel überall verjagt, **verjagt** darum auch **die unheimlichen dämonischen Wesen,** welche während der Nacht die Welt in ihrer Gewalt haben, und zugleich erwachen die Götter und nehmen die Weltregierung wieder in ihre Hand. So schildert Hrafnagaldr (Str. 25. 26) den Aufgang der Sonne mit folgenden Worten:

Jörmungrundar	„Am nördlichen Rand
î iaðar nyrðra	der weiten Erde,
und rôt yztu	unter der äussersten Wurzel

aðalþöllar	des Weltbaumes
gêngu til rekkju	gingen zur Ruhe
gŷgjar ok þursar,	Gygien und Thursen,
nâir, dvergar	Gespenster, Zwerge
ok dökkâlfar.	und Dunkelalfen.
Risu raknar,	Auf standen die Herrscher,
rann âlfröðull,	die Alfensonne lief,
norðr at Niflheim	nordwärts nach Niflheim
nióla sôtti;	senkte sich die Nacht;
upp rann ârgiöll	hinauf eilte die früh ertönende
Ûlfrûnar niðr,	Ulfrûns Sohn,
hornþytvaldr	der hornklangsmächtige
himinbiarga.	von Himinbiörg.“

Beim Aufgang der Sonne verlassen die nächtlichen Ungethüme, die Riesen, die Geister der Gestorbenen, die Zwerge und die Dunkelalfen, welche die Finsterniss herbeiführen, die Erde, und gehen nach Norden zur Ruhe, die Götter erheben sich vom Schlummer, und Heimdall steigt die Brücke Bifröst hinauf und nimmt seinen hohen Posten, von welchem er die ganze Welt überschaut, wieder ein.

Aber nicht nur das, sondern der Sonne Schein **vernichtet** auch **die Riesen und Zwerge**, wenn sie nicht bei Zeiten fliehen, ehe sie davon getroffen werden: sie werden in Steinbilder verwandelt oder zerspringen. So endet der Wortwechsel Atli's mit der Riesin Hrîmgerd in Helgakviða Hiörvarðssonar (Str. 30) damit, dass Atli spottend ausruft:

Dagr er nû, Hrîmgerðr!	„Tag ist's nun, Hrîmgerd!
en þik dvalda hefir	doch dich hat aufgehalten
Atli til aldrlaga;	Atli bis zum Tode;
hafnarmark þykkir	ein lächerliches Hafenzeichen
hlœgligt vera,	dünkst du mich zu sein,
þars þu î steins lîki stendr.	wo du in Steinesgestalt stehst.“

und in Alvîssmâl (Str. 36) ruft am Schlusse Thôr, der den kenntnissreichen Zwerg bis zum Aufgang der Sonne hingehalten hat, voll Hohn ihm zu:

Î einu brióstí	„In einer Brust
ek sâ aldregi	sah ich nie
fleiri forna stafi;	mehr alte Kenntnisse;
miklum tâlum	mit grossem Truge
ek kved taeldan þik;	bethört nenne ich dich,
uppi ertu, dvergr! um dagaðr,	oben bist du, Zwerg, vom Tage überrascht,
nû skînn sôl î sali.	jetzt scheint die Sonne in den Saal.“

In vielen nordischen Märchen kommt der Zug vor, dass Riesen, wenn sie in die Sonne sehen, zerspringen. So in dem Märchen „das Schloss, welches auf Goldpfeilern stand“ (Cavallius und Stephens schwedische Volkssagen und Märchen, deutsch von Oberleitner, Wien 1848, Seite 222—234). Eine arme Hintersassentochter wird durch die List ihres Katers die Gattin eines Königssohns und kommt in Besitz eines schönen, auf Goldpfeilern stehenden Schlosses, dessen Besitzer, ein wilder Riese, dadurch überwunden wird, dass der Kater sich in einen grossen, dicken Laib Brod verwandelt und sich vor das Schlüsselloch des Schlossthores legt, während der Riese nicht daheim ist. Als früh am Morgen, ehe der Tag graut, der grimmige Riese, von dessen Tritten die Erde erbebt, aus dem Walde kommt und wegen des grossen Brodlaibes nicht öffnen kann, hält ihn der Kater durch die Erzählung, wie er aus dem Mehl zu einem Brod geworden, was er immer wieder von vorn anfängt, wenn er von dem Riesen unterbrochen wird, der bald wüthend schreiend, bald ängstlich bittend Einlass verlangt, so lange hin, bis er plötzlich ausruft: „Sieh! schon reitet die schöne Jungfrau am Himmel herauf!“ Als nun der Riese sich umkehrte, ging die Sonne über dem Walde auf. Als der Riese aber die Sonne sah, fiel er rücklings und barst, und dies war sein Ende. — Eine Variante schildert besonders die unheimliche Art, wie sich dem Riesen der Tagesanbruch ankündigt, als er heimkommt und die Pforte versperrt findet. Er ruft: „Es saust und braust in meinem Schloss; lass mich hinein!“ Der Kater antwortet: „Du kommst nicht herein, bevor du weisst, was ich gelitten habe. — Zuerst mahlten sie mich, dann brühten sie mich“ — der Riese ruft wieder: „Es saust und braust in meinem Schloss, lass mich hinein!“ u. s. w., doch fällt und berstet der Riese hier nicht durch den Anblick der Sonne, sondern vor Schreck, als der Kater plötzlich laut schreiend von der Schlossmauer herab auf ihn stürzt. — Eine andere Variante erzählt dasselbe von einem Hund Prisse, der sich in einen Knochen verwandelt und im Schlüsselloche sitzt. Als die Sonne aufgeht und das Schloss bescheint, ruft der Hund: „Kehre dich um, so wirst du eine schöne Jungfrau sehen, die krönt dich mit einer goldenen Krone.“ Als nun der Riese sich umkehrte und die Sonne sah, fiel er zur Erde und barst, und so war es aus mit ihm (ebd. S. 373). — Ganz ähnlich findet sich

dasselbe Märchen in Norwegen und Dänemark (vergl. Asbjörnsen und Moe, norwegische Volksmärchen, deutsch von Bresemann, Berlin 1847, I, S. 206; Svend Grundtvig, gamle danske minder I, 105). — Nur einiges aus andern Märchen führe ich hier noch an. In einer Volkssage aus Dalsland (Cavallius u. Stephens, S. 342) entwendet der Knabe Roll die kostbaren Schätze eines Riesen, und als er von diesem und seinem Sohne verfolgt, sich auf einen See flüchtet und beide Riesen den See austrinken, ruft Roll beim Anbruch des Tages plötzlich, indem er auf die Sonne zeigt: „Seht ihr die schöne Jungfrau dort!" Der Riese und sein Sohn guckten hin und barsten beide entzwei. — In dem „Märchen von Silwerhwit und Lillwacker" bannt Lillwacker den heimtückischen Troll in eine Felsenhöhle, so dass er sich nicht von der Stelle zu bewegen vermag; nach einer Weile aber kam der Tag im Osten herauf und beleuchtete den Stein. Als nun der Riese die Sonne sah, barst er, und das war sein Ende (ebd. S. 93). — In eigenthümlicher Weise findet sich endlich dieselbe Vorstellung in einer Variante des Märchens vom „Meerweib" (ebd. S. 255—300). Ein Prinz kommt in die Gewalt eines Meerweibes und wird in den Arbeiten, die ihm aufgegeben werden, um sich zu lösen, von einer Prinzessin Solfalla unterstützt, mit der er schliesslich entflieht. Sie werden zuerst von einer aus Lappen zusammengewickelten Docke verfolgt, die zu einer Wolke wurde und durch die Luft fuhr. Dann von einer zweiten und dritten Docke, bis die Meerfrau selbst sich auf den Weg begibt in Gestalt einer schweren Wolke. Da verwandelt Solfalla sich und den Prinzen in eine Gans und einen Gänserich. Die Meerfrau aber merkt ihre List und verwandelt sich in einen Fuchs, der die Gänse fangen will. In demselben Augenblicke aber geht die Sonne auf. Da ruft die Gans: „Ha, Ha, Mickel Fuchs! sieh' dich um, dort kommt eine schöne Jungfrau gegangen." Als nun die Meerfrau sich umkehrt und die Sonne schaut, springt sie mitten entzwei und stirbt so (ebd. S. 377. 378).

Diese Vorstellungen sind aus verschiedenen Naturanschauungen zu erklären. Im Dunkel der Nacht erblickt die Phantasie in allen Gegenständen unheimliche Wesen. Der ungeheuerliche Felsberg erscheint wie eine riesenhafte Menschengestalt mit Kopf, Rumpf und Gliedern, der seltsam geformte Stein wie ein verkrüppelter Zwerg.

Alles scheint zu leben und unheimlich sein gespenstisches Wesen zu treiben. Kommt aber die Sonne, dann verliert sich der täuschende Schein, die Riesen und Zwerge erscheinen als das, was sie wirklich sind, sie sind zu Stein erstarrt, und nur ihre Gestalt erinnert noch an die grauenerregende nächtliche Erscheinung. Bemerkenswerth stimmt hierzu, dass Brynhild das Riesenweib in Helreid Brynhildar brûðr or steini, „Weib aus Stein“ nennt. — Dass in den Märchen die Riesen bersten, möchte wohl aus den während der kalten Nächte entstehenden Schnee- und Eisbildungen der nordischen Gebirgs- nnd Gletscherwelt zu erklären sein, die beim Schein der Sonne mürbe werden und zusammenstürzen und Schutt und Felsenstücke von den Bergen mit sich hinabreissen. — Das letzte Märchen endlich fordert noch eine andere Erklärung. Der Prinz und Solfalla werden von Wolken verfolgt, endlich von der Meerfrau selbst in Gestalt einer schweren Wolke. Die Gans und der Gänserich, in die sie sich verwandeln, sind wohl offenbar auch Wolken, die oft als Vögel symbolisirt werden. Hier haben wir nun also eine wilde Jagd am Himmel, zwei kleine, helle Wolken von einer grossen, dunklen Wolke verfolgt, die sie zu verschlingen droht. Die grosse Wolke verwandelt sich in einen Fuchs, d. h. sie nimmt Thiergestalt an und erhält rothe Farbe von der noch unter dem Horizont befindlichen Sonne, wie so häufig beim Tagesanbruch abentheuerlich gestaltete Wolken roth beleuchtet werden. Und als die Sonne emporsteigt, zerspringt die böse Zauberin, d. h. die schwere drohende Wolke zerfliegt plötzlich und verschwindet ganz vom Himmel.

Zeigt sich schon hier eine thätige zerstörende Einwirkung der Sonne, so knüpft sich auch eine andere Reihe von Vorstellungen unmittelbar an den **Krieg.** Die Sonne trug besonders früher vor dem Gebrauche des Pulvers, dessen Rauch jetzt den Schlachthimmel trübt und die Sonne verdeckt, oft viel zur Entscheidung der Schlachten bei. Konnte man den Feind zu einer Stellung nöthigen, in welcher er die Sonne im Gesicht hatte, so war er geblendet und der Sieg über ihn ziemlich gewiss. Die Kriegsgeschichte gibt auch Beispiele hiefür. So hatte Marius seinen glänzenden Sieg über die Kimbern namentlich auch der heissen Augustsonne zu danken, die den Feinden in's Gesicht brannte und sie in Verbindung mit dem Staube kampfunfähig machte. Dahin gehört auch das berühmte Wort des

Spartaners Dienekes bei Thermopylä, als Jemand ihm sagte, der Feinde wären so viele, dass ihre Pfeile die Sonne verfinsterten: „Desto besser, so werden wir im Schatten fechten." — Die Kriegsregel, nicht gegen die Sonne zu kämpfen, war auch den Germanen wohlbekannt. Darum gibt in Sigurðarkviða II. (Str. 23) Ôðin als Hnikarr dem jungen Sigurð folgenden Rath:

Engr skal gumna	„Keiner der Männer soll
î gögn vega	entgegen kämpfen
sîð skînandi	der spät scheinenden
systur mâna;	Schwester des Mondes;
þeir sigr hafa	die haben den Sieg,
er sîa kunnu	welche sehen können,
hiörleiks hvatir,	nach dem Zweikampf begierig,
eða hamalt fylkja.	oder nach dem Kampf in ganzer Schlachtreihe."

Die Kampfbegier allein giebt nicht den Sieg, man muss vor allem auch sehen können. Diese Lehre wird hier, wie alles, was sich auf die Kriegskunst bezieht, Ôðin zugeschrieben. — Die sîd skînandi systir mâna ist die Abendsonne.

Es ergiebt sich hieraus, wie diese einfache Vorstellung durch das nordisch-germanische Kampfleben und seine von natürlichen Bedingungen vielfach abhängigen, wechselnden Erscheinungen eine reiche Entwicklung finden, und wie namentlich die Vorstellung der selbstthätigen Einwirkung der Sonne auf das Glück der Schlachten ganz natürlich daraus keimen musste. Hatte man lange unter düster bewölktem Himmel gefochten, neigte sich der Sieg schon auf die Seite des stärkeren Gegners, und focht die unterliegende Partei nur noch hoffnungslos mit dem Muthe der letzten verzweifelten Anstrengung, und es brach plötzlich in ihrem Rücken die Sonne siegend durch das Gewölk, das Schlachtfeld mit Gluth übergiessend, den Feind blendend und am unaufhaltsamen Vorwärtsdringen hindernd, dann fühlte wohl jeder Krieger, dass er nicht allein kämpfe, dass ein mächtiger Verbündeter aus den Wolken herabgekommen sei, ihm beizustehen, Muth und Kraft erfüllten auf's Neue die Verzagenden und Ermattenden, sie warfen den übermächtigen Feind in der ersten Ueberraschung durch einen schnellen Angriff zurück und verwandelten seinen schon sichern Sieg in eine vollständige Niederlage. Hatte man so das Bewusstsein, allein durch die Sonne den Sieg errungen zu haben, dann war es nur noch ein Schritt bis zu der

Vorstellung, dass die Sonne selbst gegen den Feind kämpfend die Schlacht entschieden habe, und dass sie bei aller ruhigen, milden Freundlichkeit ihrer Erscheinung auch eine mit den Waffen in der Hand kämpfende Gottheit sei, die in strahlender Waffenrüstung vom Himmel herniedersteige und dem von ihr Begünstigten den Sieg verleihe. — Ich denke, diese Entwicklung ist so überzeugend, dass ich es wohl wagen darf, hier der Untersuchung etwas vorzugreifen und anzudeuten, was daraus zu folgern ist. Man wird schon ahnen können, dass es mit obiger Darstellung auf eine Erklärung von Ôðin's thätigem Antheil an den Kämpfen der Menschen und auf eine Deutung der Valkyrien abgesehen ist, über die man schon so viele Vermuthungen aufgestellt und so wenig Bestimmtes zu Tage gefördert hat. Wenn Ôðin seinen Speer über die Feinde schleudert, die dadurch erblinden, so ist dabei nicht an den Blitzstrahl zu denken, der nur auf Augenblicke blendet, und mit dem Ôðin überhaupt nichts zu schaffen hat, sondern an den Sonnenstrahl, der die Wolken durchdringt und den Feinden ins Gesicht scheint. Und wenn aus dem dicht bewölkten Himmel die Sonne siegend hervorbrach und die dunkeln Wolkenmassen mit strahlender Gluth übergoss, dann sah der nordische Krieger in den seltsamen Gestalten derselben die Schlachtjungfrauen Ôðin's, in glänzender Rüstung auf wilden Rossen daherstürmend, und meinte das Gerassel der Speere und Schilde zu hören, mit denen sie auf den Feind einstürmten und ihn besiegten.

Um am Schlusse dieser Betrachtung der verschiedenen Anschauungen, welche zu eigenthümlichen Vorstellungen über die Sonne Anlass gaben, auch auf die Bedeutung der Sonne für das alltägliche Leben hinzuweisen, will ich nur noch einen Blick auf die **Zeitrechnung** werfen. Die Berechnung der Tageszeiten geschah bekanntlich ganz nach dem Stande der Sonne, und obgleich die germanischen Völker ursprünglich das Mondjahr hatten, so suchten sie es doch durch Zusatztage mit dem Sonnenlaufe in Einklang zu bringen. Darum wurden nach der naiven Vorstellung die Bahnen von Sonne und Mond von den gütigen Göttern zum Zwecke der Zeitrechnung der Menschen geregelt, wie es in der Vôluspâ (Str. 6) heisst:

ârum at telja — „die Jahre zu zählen"

oder nach Vafþrûðnismâl (Str. 23):

öldum at ârtali, — „den Menschen zur Jahreszählung."

So griff die Sonne vielfach unmittelbar in das Leben der alten Germanen ein. Das äusserte sich rückwirkend in einer Anzahl von abergläubischen Anschauungen, Gewohnheiten und Gebräuchen, von denen sich freilich nur wenige Spuren bis auf uns erhalten haben. Wohl in jeder Gegend Deutschlands schliesst man auf Fruchtbarkeit des Jahres vom Sonnenschein an gewissen Tagen, besonders Johanni und Lichtmess, wie bei Grimm d. Myth. 1. Aufl. Anh., Aberglaube Nr. 78: „Wenn die Weiber auf Lichtmesse bei Sonnenschein tanzen, so geräth ihnen der Flachs dasselbe Jahr" und Aberglaube fortgesetzte Samml. 1117: „Scheint am Lichtmesstage die Sonne auf den Altar, so ist ein gut Flachsjahr zu gewarten." Vergl. auch Abergl. 116, 1023 u. a.

In manchen Resten abergläubischer Gebräuche ist noch eine Beziehung auf die Sonne zu erkennen. So wurde aus der Hand gewahrsagt, in die die Sonne scheint: „mer ist ain trugenlicher list in der kunst, das die maister nemen öl und russ von einer pfannen, und salben auch ein rains chind, es sei maid oder kneblin, die hant und machent das vast gleichent, und heben die hand an die sunnen das die sunn darein schein, oder sie heben kerzen, die heben sie gegen der hend und lassen das chind darein sehen, und fragen dan das chind wornach sie wöllen" (Doctor Hartliebs buch aller verboten kunst etc. 1455, cap. 84; bei Grimm, d. Myth. 1. Aufl. Anh. S. LXIII).

In Pommern pflückt man heilkräftige Kräuter zur Theebereitung am liebsten am Johannistage zwischen 11 und 12 Uhr Mittags bei Sonnenschein, weil sie dann die kräftigste Wirkung haben sollen; man lässt reife Kamillen- und Fliederblüthen bis zu diesem Tage stehen; scheint die Sonne aber nicht zu der bestimmten Zeit, so haben sie nicht mehr Kraft, wie andere (mündlich). — Aehnliches bei Grimm a. a. O. Abergl. 157. 848. — Eine ganz besonders feine, adlige Sitte scheint es gewesen zu sein, die Hände nach dem Waschen von der Sonne trocknen zu lassen, wie Herbart in der Vilkinasaga (c. 212), — Bei der Sonne wurden Eide geleistet, wie es in Atlakviða (Str. 30) heisst:

at sôl inni suðrhöllu	„bei der südwärts sich wendenden, (d. h. aufsteigenden) Sonne."

Die Sonne wurde aber auch geradezu angebetet, wie aus folgender Stelle hervorgeht (Sôlarliód 41):

Sôl ek sâ,	„Die Sonne sah ich,
svâ þôtti mer,	so schien es mir,
sem ek saeja göfgan guð;	als sähe ich eine herrliche Gottheit;
henni ek laut	ihr beugte ich mich
hinzta sinni	zum letzten Male
aldaheimi î.	in der Menschenwelt.“

und in den (dänischen und englischen) Gesetzen Kanut's des Grossen wird die Anbetung der Sonne als heidnisch verboten. Auch im deutschen Rechte zeigen sich Spuren davon. Das älteste Zeugniss für den Sonnencult der Germanen giebt Caesar de bell. Gall. VI, 21: „Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus invantur, Solem et Vulcanum et Lunam: reliquos ne fama quidem acceperunt.“ Wenn Caesar auch die germanischen Zustände mit dem Auge des Römers betrachtet und in manchem irrt, so ist doch gewiss die Verehrung der Sonne hiermit unwiderleglich bewiesen. — Die Stellen hierüber liessen sich leicht häufen; so heisst es in der vita Eligii (7. Jahrh.) „Nullus (i. e. Christianus) dominos solem ant lunam vocet, neque per eos juret“ (Grimm, Abergl. S. XXX) und in Burchard von Worms († 1024) „ut elementa coleres id est lunam aut solem“ etc. (ebd. S. XXXVI); vergl. noch ebd. S. XLIV, LII, CXXXIV u. s. w.).

Die im Vorigen dargelegten Anschauungen führen mit Nothwendigkeit weiter zum **SYMBOL.** Auf jedem Schritte des eingeschlagenen Weges wies die Untersuchung über sich hinaus auf symbolische Vorstellungen, die unmittelbar daraus keimen, ja viele der nachgewiesenen Vorstellungen sind ohne das Symbol unverständlich und unmöglich, wenn dasselbe auch mehr im Hintergrunde stand. Anbetung der Sonne setzt ihre Personification voraus u. s. w. Eine Menge symbolischer Vorstellungen mussten berührt werden, weil sie nicht von dem eigentlichen Gegenstande der Untersuchung zu trennen waren. Jetzt nun sind die symbolischen Vorstellungen von der Sonne im Zusammenhange aufzuführen und zu untersuchen.

Die ausführliche theoretische Erörterung von Symbol und Mythus ist hier nicht am Orte; nur einiges über sie möge gelegentlich zur Verständigung eingefügt werden, da ihre Deutung natürlich davon

abhängt, wie ihr Wesen aufgefasst wird. Darum folgt hier zuerst als Ausgangspunkt der Untersuchungen über die Symbolik der Sonne eine kurze Betrachtung über das Symbol im Allgemeinen.

Vor allem muss hervorgehoben werden, dass das Symbol **unabsichtlich** entsteht, oder deutlicher, dass es aus einer andern Absicht hervorgeht, als aus derjenigen, welche zunächst durch seine Entstehung erreicht wird. Das Symbol ist ein Bild. Erzeugen von blossen Bildern aber ist nicht die Absicht des Geistes bei der Symbolbildung. Nicht aus dem Streben, phantastische Vorstellungen ohne Realität zu schaffen, sondern aus dem Streben der Versinnlichung wirklich bestehender Verhältnisse ist das Symbol hervorgegangen. Der Geist meint im Symbol wirklich das innerste Wesen des angeschauten Gegenstandes zu erfassen. So kann man sagen, das Symbol entsteht aus der Absicht zu **erkennen,** wenn man die Erkenntniss ganz allgemein fasst als das Kennenlernen überhaupt, als das Heimischwerden des Geistes in der ihn umgebenden Welt, als das Eindringen des Geistes in die Erscheinung, oder als die Aneignung der Welt, die Aufnahme der Welt in das Innere.

Man kann desshalb auch nicht sagen, dass das Symbol ein blosses Phantasieproduct sei, obwohl die Phantasie bei seiner Entstehung vorwiegend thätig ist, sondern jedes Symbol schliesst auch Urtheile in sich, denn es wird von denselben, die es geschaffen haben, für wahr gehalten. Phantasie und Verstand sind vereinigt thätig, wie in jeder Erkenntniss überhaupt, nur in unklarer Vermischung, so dass ihre Erzeugnisse nicht getrennt werden, weil der Verstand sich noch nicht von der Phantasie zu befreien vermag und desshalb von ihr beeinträchtigt wird, da die Phantasieproducte dem nicht an abstraktes Denken gewöhnten Geiste oft unmittelbar überzeugend, weil anschaulich, lebendig fassbar entgegentreten.

Hieraus folgt, dass die Symbolbildung auf einer bestimmten Stufe der geistigen Entwicklung mit Nothwendigkeit vor sich geht. Je weniger der Verstand die Kraft hat, die den Geist erfüllenden Phantasiegebilde aufzulösen und aus ihnen die Wahrheit auszuscheiden, je weniger ein sicherer Masstab für die Gültigkeit der Erkenntnisse schon gefunden worden ist, desto mehr wird der Geist sich zur Beurtheilung derselben an ihre zufällige Uebereinstimmung mit seinen persönlichen Neigungen und Abneigungen halten, und desto weniger

an das Allgemeine und Nothwendige. Und da jeder erkennende Geist darnach strebt, inneren Zusammenhang in die zerstreuten Erscheinungen des Weltlebens zu bringen, so wird er dann auch um so mehr den Zusammenhang der Dinge im Aeusserlichen, Zufälligen suchen, je weniger er den inneren Weltzusammenhang zu erfassen vermag.

Einen solchen äusserlichen, zufälligen Zusammenhang der Erscheinungen giebt das Symbol,[1]) denn es vergleicht zwei Gegenstände und vereinigt sie mit einander, weil die Vergleichung Uebereinstimmung in äusserlichen, zufälligen Beziehungen gefunden hat. Die Anschauung des Himmels als Zelt z. B. geht hervor aus der Vergleichung des Himmels mit einem Zelte. Die symbolische Denkweise sagt nun nicht: der Himmel sieht aus wie ein Zelt, sondern der Himmel ist ein Zelt, und zwar mit Ueberzeugung: weil der Himmel sich über uns ausbreitet wie ein ausgespanntes Zelt, so wird er wirklich für ein Zelt gehalten. Dadurch ist eine einfache Anschauung gewonnen, durch welche der Himmel vollkommen klar bestimmt ist. In dieser Weise wird im Symbol immer der Gegenstand, der erkannt werden soll, und der desshalb seinem Wesen, seiner Entstehung und seinen Zwecken nach nicht vollständig durchschaut werden kann, mit einem näher liegenden, unmittelbar fassbaren Gegenstande, dessen Bedeutung dem Geiste aus naher Anschauung und langer Gewöhnung klar vorliegt, verbunden, in ihm abgebildet, deutlich dargestellt, das Zelt ist ein Bild für den Himmel. Jedes Symbol wird am kürzesten in der Form eines einfachen Urtheilssatzes ausgedrückt, in welchem der Gegenstand als Subject, das Bild als Prädicat erscheint, wie oben: der Himmel ist ein Zelt. Diese einfache Beziehung wird bei der Ausbildung des Symbols mit Bestimmungen erfüllt, welche aus den Eigenschaften des Himmels den Begriff „Zelt“ näher bestimmen und das „Himmelszelt“ von andern Zelten unterscheiden, bis Eigenschaften des Himmels wahrgenommen werden, die seiner Auffassung als Zelt widersprechen. Damit beginnt sich der Zweifel an der Wahrheit des Symbols einzustellen, der schliesslich dahin führt, dass der Geist sich von dem vorhan-

---

[1]) Symbol heisst wörtlich „Verbindung“ (Σύμβολον von συμβολέω oder συμβάλλω zusammenwerfen, -tragen, -bringen).

denen Symbole lossagt und nach neuen Auffassungen des gegebenen Gegenstandes sucht, die der vorgeschrittenen Verstandesbildung entsprechen, während das alte Symbol nur etwa noch als Anregung für die bewusst bildende Phantasie festgehalten wird.

Von dem Symbol ist wohl zu unterscheiden die **ALLEGORIE.** Die Allegorie ist die willkürliche Einkleidung von Vorstellungen in sinnliche Bilder. [2]) Was im Symbol unbewusst mit innerer Nothwendigkeit in der Ueberzeugung vor sich geht, das geschieht in der Allegorie mit bewusster Willkür, gewaltsam. Darum ist der Zweck der Allegorie ein ganz anderer: nicht Erkenntniss, sondern bildliche Darstellung, denn was mit Bewusstsein vollzogen wird, geschieht in keiner andern Absicht, als in derjenigen, welche dadurch erreicht wird. Das Ziel der allegorischen Darstellung ist daher immer die Schönheit, sie wird jedoch nicht erreicht, eben so wenig wie durch das Symbol die objective Wahrheit, denn das Schöne kann nicht durch Willkür erzeugt werden, es kann nur aus unbewusster, unwillkürlicher, innerlich nothwendiger Phantasiethätigkeit hervorgehen. Darum ist die Allegorie nicht durch die Phantasie hervorgebracht, sondern durch reine Verstandescombinationen, die Phantasie ist in ihr vollständig vom Verstande gefesselt.

Es ist hier nicht der Ort, die Allegorie allseitig zu erörtern. Nur in ihrem Verhältnisse zum Symbol haben wir sie zu untersuchen. Der Punkt, auf welchen dabei alles ankommt, ist der Beweis, dass Vorstellungen, die nicht der Sinnenwelt angehören, wenn sie bildlich dargestellt werden, nur allegorisch dargestellt werden können, und folglich vollständig aus der Stoffwelt der Symbolbildung ausgeschlossen sind.

Der Geist kann nie meinen, dass er durch ein sinnliches Bild das innerste Wesen einer unsinnlichen Vorstellung ergriffen habe, und dass es möglich wäre, Begriffe, Vernunftideen, allgemeine Wahrheiten in sinnlichem Gewande klarer zu erkennen, als durch den reinen Gedanken, oder überhaupt zu erkennen. Stellt er sie dennoch sinnlich dar, so thut er es mit dem klaren Bewusstsein, Bilder zu erzeugen, die nicht in der Wirklichkeit vorhanden sind. Darum

---

[2]) *Ἀλληγορία* von *ἀλληγορέω* etwas anderes sagen, als es verstanden werden soll, und daher allegorisch, bildlich ausdrücken oder andeuten.

kann hier die Absicht nicht auf die Erkenntniss gerichtet sein, sondern nur auf bildliche Darstellung. Diese bildliche Darstellung ist ohne Willkür nicht möglich. Zwischen abstrakten Gedanken und Gegenständen der Anschauung ist kein unmittelbarer Zusammenhang: darum, wenn in der Allegorie die ersteren durch die letztern dargestellt werden sollen, so muss ein solcher Zusammenhang erst gesucht werden, und er kann nicht anders gefunden werden, als in äusseren, zufälligen, einseitigen Beziehungen und durch gewaltsames, willkürliches, künstliches Zusammenbringen, durch Verstandescombinationen. Diese Willkür und Phantasielosigkeit lässt sich in jeder solchen Darstellung erkennen. Die Gerechtigkeit wird als Weib personificirt, weil sie mild sein soll; man könnte sie ebenso gut auch als Mann darstellen, denn zur Ausübung der Gerechtigkeit gehört auch männliche Kraft. Um ihre Strenge zu bezeichnen, gibt man ihr ein Schwert in die Hand, doch wenn das ernst gemeint wäre, so könnte man es nicht anders denken, als auf eine Gerechtigkeit, die nur Bluturtheile spricht, die höchste Gerechtigkeit aber ist auch verbunden mit höchster Milde. Die Zusammenstellung der Milde und Strenge durch das Weib mit dem Schwert ist nun offenbar ganz äusserlich, willkürlich, gezwungen. Man stellt sie mit verbundenen Augen dar, weil sie ohne Ansehen der Person urtheilen soll; man könnte ihr aber auch ganz besonders scharfe Augen geben, weil das gerechte Urtheilen den höchsten Scharfsinn fordert.

Man könnte behaupten, dieselbe Willkür zeige sich auch in der Symbolbildung, der Beweis dafür liege in den verschiedenen Symbolen für einen Gegenstand. Doch ist hier stets ein unmittelbarer, natürlicher Zusammenhang zwischen Symbol und Bedeutung; denn das Symbol ist immer der Ausdruck der Art und Weise, wie der angeschaute Gegenstand wirklich vorgestellt wird, und welche seiner Eigenschaften von dem Beobachter besonders berücksichtigt werden. Von den innern Ursachen der Verschiedenheit der symbolischen Vorstellungen über einen Gegenstand wird später, wo von der Auflösung des Symboles gesprochen wird, noch ausführlicher die Rede sein. Hier nur ein Beispiel. Man stellt den Blitz symbolisch als Schlange dar, weil man ihn sich wirklich als eine Schlange vorstellt, die von Oben auf ihre Beute herabschiesst, Anschauung und Bild fallen unmittelbar im Glauben zusammen. Man kann sich den Blitz

auch anders symbolisch vorstellen, und man hat es gethan, z. B. als Feuer, als niederfahrenden Keil oder Hammer, doch jede dieser Vorstellungen entsteht unmittelbar aus der Anschauung mit innerer Nothwendigkeit, und hat für den, in dem sie lebendig ist, überzeugende Kraft.

Je auffallender die Erscheinung eines Gegenstandes ist, und je stärker sie durch die Sinne wahrgenommen wird, um so mehr wird der Geist bestrebt sein, ihn zu erkennen, und je ferner sein eigentliches Wesen dem erkennenden Geiste liegt, um so mehr wird er symbolisch versinnlicht werden. Die Gegenstände der Symbolbildung sind die grossen Erscheinungen und Vorgänge der Natur, welche bei aller Beständigkeit ihrer Gestalt oder Gleichartigkeit ihrer Wiederkehr doch durch ihre immer neue und andere Wirkung auf die Sinne den Geist stets neu beschäftigen und lebhaft anregen. Das sind vor allem die Erscheinungen und Vorgänge am Himmel: der Himmel selbst und sein stets verändertes Aussehen, das Spiel der Wolken, die Himmelskörper und ihre grossen Bewegungen, vor allem die Sonne, und dieser aller Einflüsse auf die Erde. Dazu kommen dann die Erscheinungen und Vorgänge der irdischen Natur, deren inneres Wesen der unmittelbaren Anschauung verborgen bleibt. Hierher gehören vor allem die Wunder der Gebirgswelt, des Meeres, alle grossen Umwälzungen und Veränderungen, besonders der Wechsel von Licht und Finsterniss, und dazu die Erscheinungen der organischen Natur, der Gewächs- und Thierwelt. Alle diese Erscheinungen können aber nur in individueller Gestalt zur Bildung von Symbolen verwendet werden, als einzelne Erscheinung oder einzelner Vorgang von bestimmter, anschaulicher Gestalt, sonst könnte der Gattungsbegriff, welchen der Gegenstand des Bildes giebt, nicht durch sie bestimmt werden, darum ist jede Verallgemeinerung und Zusammenfassung einzelner Erscheinungen aus der Stoffwelt der Symbole auszuschliessen. Die Gewächswelt im Allgemeinen, das Wachsthum, das Grün der Pflanzen u. s. w. kann nicht im Symbol bildlich dargestellt werden, sondern nur in der Willkür der Allegorie. Einzelne symbolische Bilder sind stets auf einzelne Erscheinungen zurückzuführen.

Je mehr nun eine symbolische Vorstellung rein sinnlicher Natur ist und die nächstliegenden Aehnlichkeiten der äussern Erscheinung

betrifft, je äusserlicher die Vergleichung ist, aus der sie erwächst und je weniger durch dieselbe irgend etwas erklärt wird, je mehr sie sich mit dem einfachen Bilde begnügt, durch welches der zu erkennende Gegenstand dem Menschen nur näher gerückt und dadurch seiner inneren Wahrnehmung fassbarer gemacht wird, um so roher ist sie, um so niedriger die Bildungsstufe der Menschen, welche sie erzeugt haben. Den symbolischen Vorstellungen, welche nichts geben, als jene äusserliche Versinnlichung, und damit eine in sich abgeschlossene Vorstellung, die, wenn sie mit einer Reihe von Bestimmungen erfüllt und in sich vollendet ist, dem Geiste keine Anregung zur Weiterentwicklung giebt, kann man andere entgegensetzen, welche zu ganz neuen Entwicklungen Anlass geben, die über die ursprüngliche Vergleichung hinausgehen, und welche so einen Keim zur Weiterentwicklung in sich tragen, eine Aufforderung zu neuer schöpferischer Thätigkeit des Geistes, wodurch eine wesentlich neue, nie abzuschliessende, weil stets mit neuem Inhalt von Aussen her durch individuelle Erscheinungen versehene Vorstellungsreihe erzeugt wird. Der Unterschied beider Gruppen von Symbolen lässt sich an den Gegenständen erkennen, die ihnen den Stoff zu ihren Bildern liefern; denn es kommt offenbar nur darauf an, ob der Gegenstand des Bildes individualisirt werden kann oder nicht. Nur wenn das erstere der Fall ist, wird es möglich sein, aus der individuellen Erscheinung des Gegenstandes des Symboles individuelle Züge in das Bild herüberzunehmen. Die wahre Individualität ist erst da zu finden, wo sich die Creatur von der Naturbedingtheit befreit, also erst in der Persönlichkeit. Alle andern Gegenstände der unorganischen und organischen Natur zeigen eine vollständig in sich abgeschlossene Erscheinung, oder bewegen sich innerhalb einer unter denselben Bedingungen stets in wesentlich gleicher Weise sich wiederholenden Entwicklungsreihe, die leicht vom Anfang bis zum Ende zu überschauen ist, die Bilder, die aus ihnen geschöpft werden, werden daher bald abgeschlossen sein und keine Veranlassung zur Weiterentwicklung in sich tragen. Nur der Mensch ist nie derselbe, nur innerhalb der Menschheit ist unendliche Verschiedenheit, unendlich mannigfaltige Entwicklung, nie abgeschlossener Fortschritt. Die Persönlichkeit zeigt sich stets in neuer individueller Erscheinung, sie lässt sich nicht durch wenige allge-

meine Bestimmungen kennzeichnen. Darum fordert die Persönlichkeit stets Ausfüllung mit individuellem Inhalt, wo sie dargestellt wird, und folglich auch die symbolische Persönlichkeit: die symbolische Personification treibt daher nothwendig zur Individualisirung, und es liegt in ihr der Keim einer unendlichen Entwicklung. So lassen sich die symbolischen Vorstellungen in zwei Gruppen eintheilen: die erste, niedere, unvollkommnere umfasst diejenigen Symbole, welche zum Stoff des Bildes Gegenstände der unorganischen und organischen Natur bis hinauf zur Persönlichkeit verwenden, und die zweite, höhere, vollkommnere umfasst die symbolischen Personificationen.

Es ist nun hier von diesen beiden Gruppen der symbolischen Vorstellungen in Bezug auf die Sonne nach einander zu reden und mit der **niedern Symbolik der Sonne** zu beginnen.

Eine der unmittelbarsten Vorstellungen von der Sonne ist ihre Auffassung als **Edelstein.** So heisst die Sonne in der poetischen Sprache altnordisch gimsteinn himins, angelsächsisch heofones gim (Beóvulf 4142) und vuldres gim (Andrêas 1289), „Himmelsedelstein". Das ist nun freilich nicht symbolisch, sondern bewusst poetische Ausdrucksweise; aber wie sie als Symbol im Volke lebte, zeigen verschiedene Märchen, besonders „die Krystallkugel" (bei Grimm Nr. 197). Auf dem „Schlosse der goldenen Sonne" wohnt eine von einem bösen Zauberer verwünschte Jungfrau, die nur dadurch erlöst werden kann, dass eine Krystallkugel erlangt und dem Zauberer vorgehalten wird, dann ist seine Macht gebrochen. Ein Jüngling gelangt durch einen Wunschhut auf das Schloss, sieht die Königstochter, die in ein Weib mit aschgrauem Gesicht, voll Runzeln, mit trüben Augen und rothen Haaren verzaubert ist, in einem alles in seiner wirklichen Gestalt zeigenden Spiegel als die schönste Jungfrau, und tödtet unten am Schlossberge an einer Quelle einen wilden Auerochsen im Kampfe, aus dessen Leibe fliegt ein Feuervogel auf, dieser lässt gezwungen ein glühendes Ei fallen, das auf der Erde alles in Brand steckt, womit es in Berührung kommt, in diesem Ei ist die Krystallkugel. Der Jüngling findet sie, hält sie dem Zauberer vor und vernichtet dadurch ihn und allen Zauber, wird König vom Schloss der goldenen Sonne und verlobt sich mit der Jungfrau. — Alles weist hier auf einen

alten Mythus, der sich als Märchen erhalten hat. In der Krystallkugel ist ganz deutlich die Sonne wieder zu erkennen, in dem Aufsteigen des feurigen Vogels aus dem Auerochsen das Aufsteigen einer feurig bestrahlten Wolke, hinter der die Sonne verborgen ist, und das glühende Ei, aus dem die Krystallkugel zum Vorschein kommt, ist offenbar die Sonne, wie sie, noch wenig über dem Horizonte stehend und durch Dünste scheinend, in übermässiger Grösse, wie ein glühendes Ei erscheint, und so finden wir alle wechselnden Erscheinungen beim Aufgange der Sonne in diesem Märchen dargestellt. Der Zauberer ist wohl in der ursprünglichen mythischen Fassung ein Riese gewesen, und dann schliesst sich dieses Märchen an die oben angeführten nordischen Sagen und Märchen von den Riesen, welche durch die aufgehende Sonne vernichtet werden.

Einen Schritt weiter, und wir kommen zu der Vorstellung vom **leuchtenden Schmuck.** Und hier ist nun endlich die Erklärung des so viel missverstandenen **Brisingschmuckes** zu finden, denn ich hoffe nachzuweisen, dass dieser glühende Schmuck nichts anderes ist, als die Sonne selbst. Der Name Brîsinga-men ist noch nicht zu deuten, denn die Ableitung von mhd. brîsen, breis (knüpfen, mit Knoten zusammenbinden) und darnach die Erklärung als eine aus durchbohrten Gelenken geschlungene Halskette (Grimm Myth. 283) hat doch mit Ausnahme der Lautähnlichkeit, die aber keineswegs innere Verwandtschaft fordert, durchaus keinen Anlass. Die Uebersetzung „flammeum sive igneum monile“ (Lex. myth. 309) hat mehr für sich, obgleich sie nicht sicher abgeleitet werden kann; denn die Hinweisung auf griech. πρήθω, πρήσω, verbrennen, in Brand setzen, beweist natürlich nichts. Wohl aber hat diese Deutung eine Stütze darin, dass in der jüngern Edda (Sv. Egilsson S. 226) unter den dichterischen Benennungen des Feuers auch brîsingr angeführt ist, und dass noch jetzt in Norwegen das Johannisfeuer oder Sonnenwendfeuer Brising[1]) genannt wird (Lex. myth. 311 Anm. 1). Ganz ebenso heisst der Schmuck selbst Brîsingr in der þôrsdrâpa Eilîfr Guðrûnarson's. Genug, eine Beziehung des Brîsingschmuckes auf das Feuer ist unverkennbar, wenn er auch selbst weit

[1]) Die Uebersetzung von norweg. Brising durch „ignis vehemens“ in Kph. Gloss. Th. I. s. v. Brîsingr bezieht sich wohl eben auf die Sonnenwendfeuer.

früher in den Quellen vorkommt, als jene Feuernamen: man musste doch meinen, dass im feurigen Glanze sein eigentliches Wesen liege, wenn man das Feuer nach ihm benennen konnte. Worauf man sich aber bei der Uebersetzung der „rothglühende“ Schmuck stützt (Kph. Gloss. Th. I: „monile Freyjae dictum Men brísinga . . nempe ab colore suo rutilo“) weiss ich nicht. — Vielleicht hat der Stamm brîs ursprünglich die Bedeutung des Glänzens und ist dem Schmuck und dem Feuer wegen ihres Glanzes beigelegt worden. Man sagt noch jetzt, ein Edelstein habe Feuer. Wie dem auch sei, die Deutung des Namens liefert jedenfalls kein sicheres Ergebniss, so dass man auch darauf kommen konnte, Brîsingamen zu übersetzen „Schmuck der Brîsinge“ (Grimm Myth. S. 283), wozu allerdings die Pluralform und die patronymische Endung -ing Anlass geben konnte; man meinte, die Brîsinge könnten die vier Zwerge sein, von welchen der Schmuck geschmiedet worden ist; nur ist von diesen „Brîsingen“ sonst nichts bekannt und in den langen Zwerglisten keine Spur des Namens zu finden, darum fehlt dieser Vermuthung aller Grund.

Jedenfalls war der Brisingschmuck der „Typus des höchsten Schmuckes“ (Lex. myth. 312) und sicher auch beim sächsischen Stamme bekannt, denn im angelsächsischen Gedicht von den Scyldingen (Beov. 2399) wird ein Schmuck von köstlichen Steinen, welcher von Hygelâc dem Gauten einem andern Helden gegeben und später dem dänischen Könige Hrôðgar geschenkt wird, Brosinga mene genannt, und die merkwürdige Stelle Hêljand 52, 7, wo das „Heiligthum“ in Matth. 7, 6 durch hêlag halsmeni übersetzt wird, wozu allerdings die gleich darauf folgenden „Perlen“ Anlass gaben, zeigt, dass die Vorstellung von einem „heiligen Halsschmucke“ dem Verfasser geläufig war, und ist wahrscheinlich eine Erinnerung an den heidnischen Brisingschmuck (Grimm Myth. 284). Die alten Germanen verstanden die Goldschmiedekunst und das Fassen der Edelsteine sehr wohl, das beweisen viele Funde von Schmuck mit geschliffenen Steinen in germanischen Grabhügeln, ja die Frauen werden darnach genannt (Sn. E. S. 68):

konu skal kenna til alls kvennbûnaðar, gulls ok gimsteina.	„Die Frau soll man bezeichnen nach allem Frauenschmuck, Gold oder Edelsteinen.“

So finden sich die Namen Menglöð, „die Schmuckfrohe" (Grôg. 3. Fiölsv. 8. etc.) menskögul, „die geschmückte Valkyrie" von Brynhild (Sigurðarkv. III, 39), und Mendöll, „die Schmuckfreudige", die Schutzgöttin der Triften (besungen von Glûmr Geirason, einem isländischen Skalden aus dem 10. Jahrhundert, in der berühmten Klage, als er bei seiner Heimkehr von weiten Reisen den Hag seines Erbgutes verengert fand). Auch die Tochter von Freyja und Ôðr hiess Hnoss, „Kleinod", von ihr sagt die jüngere Edda (Gylf. 35):

hon et svâ fögr, at af hennar nafni eru hnossir kallaðar, þat er fagrt er ok görsimligt.	„sie ist so schön, dass nach ihrem Namen die Dinge hnossir (Kleinode) genannt werden, welche schön und kostbar sind."

Ebenso, wie der Schmuck ein hauptsächlichstes Merkmal der Frauen, so ist nun der Brisingschmuck auch das vorzüglichste Kennzeichen Freyja's; sie heisst davon auch eigandi Brîsingamens, „die Besitzerin des Brisingschmuckes" (Skaldskaparm. Sv. Eg. S. 63). Als Heimdall den Vorschlag macht, Thor als Freyja verkleidet zu Thrym zu schicken, betont er hauptsächlich:

hafi hann it mikla	„er trage den grossen
men brîsinga (Ham. 15).	Brisingschmuck."

was dann auch geschieht:

Bundu þeir Þôr þâ	„Da banden sie Thor
brûðar lîni	mit dem Brautschleier
ok enu mikla	und mit dem grossen
meni brîsinga (ebd. 19); —	Brisingschmucke;" —

Merkwürdig ist, dass in der Fortsetzung dieser Strophe wieder ein Brustschmuck erwähnt wird:

lêtu und hânum	„liessen unter ihm
hrynja lukla	Schlüssel klirren,
ok kvenvâðir	und Weibergewänder
um knê falla,	am Knie herabfallen,
en â brióstí	doch an der Brust
breiða steina,	grosse Steine,
ok hagliga	und zierlichen Kopfputz
um höfuð typðu.	setzten sie ihm auf's Haupt."

Mit denselben Worten macht schon Heimdall den Vorschlag in Str. 16. Es ist indessen nicht anzunehmen, dass unter diesem Brustschmuck aus grossen Edelsteinen etwas anderes zu verstehen sei, als der Brisingschmuck, ich halte die Stelle für eine nähere Ausführung desselben, was vorher schon gesagt ist. Danach wäre

also Brîsingamen ein Brustschmuck, es ist freilich nirgends gesagt, wie Freyja ihn trägt, doch eine einfache Halskette kann er nicht wohl sein, denn als Freyja zornig ist, bewegt er sich heftig hin und her:

allr Âsa salr	„der ganze Saal der Asen
undir bifðisk,	bebte unter ihr,
stökk þat ið mikla	heftig bewegte sich der grosse
men brîsinga (Str. 13).	Brisingschmuck.“

Das Bewegen des Brisingschmuckes scheint hier von ähnlicher mächtiger Wirkung zu sein, wie das Erbeben der Asenhalle, und ein Schmuck, dessen Hin- und Herbewegen als ein so grosses, welterschütterndes Ereigniss behandelt wird, ist jedenfalls nicht klein. — Aus dieser Stelle lässt sich entnehmen, dass man sich den Brisingschmuck nicht einfach den Hals umschlingend dachte, sondern auf die Brust herabhängend, wohl an einer Kette, die um den Hals geschlungen war, und das eigentliche Schmuckstück scheint als ein leuchtender Stein oder nach den vorhin angeführten Strophen 16 und 19 als eine Zusammenstellung mehrerer Edelsteine gedacht worden zu sein.

Eine ausführliche Erzählung vom Brisingschmucke hat sich in der Saga Olafs Tryggvasonar (II, 17) erhalten, freilich nicht im Tone des alten Mythus, sondern pragmatisch umgestaltend. Doch muss sie hier betrachtet werden. — In der Stadt Asgarð in Asien wohnen die Asen, Ôðin ist ihr König und Freyja Niörð's Tochter dessen Geliebte. Vier Zwerge mit Namen Âlfrig, Grêr, Berlingr und Dvalinn haben einen prächtigen Goldschmuck geschmiedet, Freyja sieht ihn, von Begierde ihn zu besitzen ergriffen, bietet sie darauf Silber und andere Kostbarkeiten, jeder überlässt ihr jedoch seinen rechtmässigen Antheil an dem Schmucke nur unter der Bedingung ihres Liebegenusses. Sie willigt ein und erhält so den Schmuck. Ôðin sendet Loki, den Schmuck der Freyja zu rauben, dieser verwandelt sich in eine Fliege, kriecht durch ein gebohrtes Loch in ihr Schlafgemach und sticht sie als ein Floh, so dass sie den Schmuck ablegt, worauf er ihn entführt und Ôðin übergibt. Freyja, die Ôðin um denselben bittet, erhält die Antwort, sie würde ihn nicht eher erlangen, als bis sie bewirkt hätte, dass zwei Könige, deren jeder zwanzig Unterkönige beherrsche, so in Zwie-

tracht geriethen, dass sie fortwährend kämpften und aus dem Todesschlafe immer wieder zu neuem Kampfe erwachten, bis ein christlicher Held den Zauber zerstöre, was dann auch alles geschieht. — Nach anderer Erzählung aber (Skalda cap. 50, Sn. E. pag. 55) kämpfen Heimdall und Loki um den Brisingschmuck bei Vâgasker, „Meerklippe" und Sîngasteinn, „Klangstein" in der Gestalt von Seehunden und Heimdall gewinnt ihn Loki ab. — Loki heisst davon þiófr Brîsingamens, „Dieb des Brisingschmuckes" (Sn. E. S. 56), Heimdall tilsoekir Vâgaskers ok Sîngasteins, „der Aufsucher von Vâgasker und Sîngastein," woraus hervorzugehen scheint, dass er ausgezogen sei, den Brisingschmuck zu suchen und ihn dort, von Loki versteckt, gefunden habe. Im Haustlöng Thiódolf's von Hvin ist diese That Heimdall's auch besungen (Sn. E. Seite 56):

Râðgegninn bregdr ragna	„Der Erfahrene eilt auf dem Götterwege
rein at Sîngasteini	bei Sîngasteinn,
frœgr við firna slœgjum	der berühmte, vorsichtig gegen
Farbauta mögr vari.	den höchst schlauen Sohn Farbauti's.
Môðöflugr raeðr mœðra'	der kühne Sohn
mögr hafnŷra fögru	der neun Mütter
- - - - âðr ok einar	erlangt die glänzende Meerniere."
âtta - - - - - -	

Die Nieren scheinen früher als im allerinnersten Theile des Körpers liegend angesehen worden zu sein, wenigstens ist das aus dem Ausdrucke „Herz und Nieren" für das Innerste, Verborgenste im Menschen zu schliessen. Dass nun der Brisingschmuck hier „Meerniere" genannt wird, mag darin liegen, dass der Schmuck im tiefsten Grunde des Meeres verborgen ist; auch mochte Aehnlichkeit der vorgestellten Gestalt des Brisingschmuckes mit einer Niere dazu kommen. Uebrigens kommt wenig auf diesen skaldisch geschraubten Ausdruck an.[1]) Alles Wesentliche ist klar.

Die Deutung hat an dem Vorstehenden genügendes Material, um eine einigermassen wahrscheinliche Vermuthung aufzustellen. Wenn man überhaupt von der Ansicht ausgeht, dass die Symbole aus der

[1]) Noch geschraubter möchte es wohl sein, hafnŷra von nióra, spinnen, knüpfen abzuleiten und darin einen Beleg für die Deutung des Brisingschmuckes auf die aus „durchbohrten Gelenken geschlungene Halskette" zu finden.

Anschauung genommen sind und desshalb auf ihre Naturbedeutung zurückgeführt werden müssen, wenn man demgemäss als Grundlage dieses feurig glühenden, herrlich glänzenden Schmuckes, dieses Kleinods aller Kleinode eine glänzende Lichterscheinung sucht, so kann man kaum anders als auf die glänzendste aller Lichterscheinungen, deren strahlendes Licht so sehr dem blitzenden, feurigen Glanze der schönsten, reinsten Edelsteine gleicht, auf die Sonne zurückzugehen, besonders wenn man bedenkt, dass die Sonne selbst „Himmelsedelstein" genannt wird. Man wird sagen: allerdings gleicht die Sonne einem einzelnen Edelsteine, darum ist ihr dieser Name sehr natürlich, aber nicht einem aus vielen Steinen zusammengesetzten Schmucke, und darum kann sie nicht der Brisingschmuck sein. Wohl, das scheint Grund genug, nach einer andern Bedeutung zu suchen. Wenn man aber bedenkt, dass bei prachtvollen kunstreich zusammengesetzten Schmuckstücken gewöhnlich der mittelste Stein der bei weitem grösste ist, welchen die andern nur um seine Schönheit noch mehr zu heben, wie Trabanten ihren Herrscher umgeben, und wenn man erwägt, wie keine einzige Naturerscheinung ganz rein ohne Zuthaten der erregten Einbildungskraft in die symbolische Anschauung herübergenommen wird: so wird man es nicht unnatürlich finden, dass die Sonne in der Vorstellung zu einem ganzen Schmuck geworden ist, um so mehr, als in manchen die Sonne begleitenden Lufterscheinungen, in den Nebensonnen und in dem unendlich mannigfaltigen Spiele der Wolken, besonders im Morgen- und Abendroth, reicher Anlass zur Erweiterung der Vorstellung vom „Himmelsedelstein" gegeben war. Und wenn man dennoch eine andere Lichterscheinung annehmen wollte, wo sollte man sie suchen? Man hat verschiedene Vermuthungen aufgestellt: Finn Magnusen (Lex. myth. 310) hält den Brisingschmuck für den Mond; — es braucht gar nicht ausführlich begründet zu werden, dass der Mond mit seinem matten Lichte, mit den dunkeln Flecken seiner vielgefurchten Oberfläche und mit seiner wechselnden Erscheinung gerade am allerwenigsten einem glänzenden Edelsteinschmucke zu vergleichen ist; die einzige Stütze dieser Ansicht ist die Meinung, Freyja sei eine Nachtgöttin (placida noctis dea): auf das durchaus Irrige dieser Ansicht kann ich hier nicht weiter eintreten. — Uhland (der Mythus von Thor S. 99) sagt: „Unter . . dem Brisingschmucke ist vermuth-

lich der klare Venusstern, Morgen- und Abendstern zugleich, verstanden; denn um ihn stritten sich einst, in Gestalt von Seehunden, Heimdall und Loki." Das lässt sich schon eher hören, denn die Venus in ihrem milden, leuchtenden Glanze konnte wohl mit einem schönen Edelstein verglichen werden. Aber mit einem ganzen Schmucke? Ein Schmuck, der nur als ein glänzender Punkt gesehen wird? Ich halte die Sterne für zu klein dazu; wohl könnten sie als winzig kleine, blitzende Edelsteinkörnchen angesehen werden, aber als grosse prachtvolle Schmuckgegenstände nimmermehr. — Mannhardt (Götterwelt der deutschen und nordischen Völker S. 309) stellt zwei Möglichkeiten auf: „wir haben darin wohl das Morgenroth oder den Kranz schimmernder Gestirne zu vermuthen." Durch den „Kranz schimmernder Gestirne" soll die Unwahrscheinlichkeit von Uhlands Deutung beseitigt werden, man muss aber hier fragen, welcher Kranz schimmernder Gestirne gemeint sein soll, ob ein einzelnes Sternbild oder der ganze gestirnte Himmel. Wenn ersteres, warum sollen wir dann die übrigen Sterne nicht auch als Schmuckgegenstände ansehen? Und wo findet sich dann ein ähnlicher Schmuck wie der Brisingschmuck in der germanischen Mythologie? Frigg's Schmuckkästchen, wohl; doch was soll man daraus schliessen? Und wenn letzteres, wo ist dann Ordnung in diesem Gewirre von Fixsternen und Planeten? Beide Fälle aber sind ausserdem wegen der mangelnden Symmetrie und Gruppirung um einen Mittelpunkt zu verwerfen. — Die andere Vermuthung Mannhardts, der Brisingschmuck sei das Morgenroth, ist ebenso haltlos. Das Morgenroth ist, so oft es erscheint, anders, es fehlt ihm ganz die bestimmte Gestalt, welche doch ein Juwelenschmuck haben muss. Wenigstens müsste dann ein sichtbarer, fester, unveränderlicher Kern angenommen werden, der eben beim Morgenroth nicht vorhanden ist, wenn man nicht, — und damit kommt man auf meine Deutung zurück, — die Sonne als solchen annehmen will. — Die Lichterscheinungen des Himmels, so weit sie überhaupt in Betracht kommen konnten, sind hiermit erschöpft, und damit die Möglichkeiten für die Deutung des Brisingschmuckes, wenn man nicht das Gebiet der Naturerscheinungen überhaupt verlassen und zu allegorischen Deutungen seine Zuflucht nehmen will.

Die Deutung Freyja's als Göttin der Fruchtbarkeit und danach

des Brisingschmuckes auf den Blumenschmuck der Erde ist auch allegorisch. Die Fruchtbarkeit an sich kann als allgemeiner Begriff ohne bestimmte Anschauung nie symbolisch personificirt werden, nur allegorisch, obwohl allerdings in allen Mythologieen gewisse Gottheiten der Fruchtbarkeit besonders vorstehen; haben sie aber bestimmte Gestalt, so sind sie immer aus bestimmten Anschauungen erwachsen. Nicht besser ist es mit der symbolischen Darstellung des Blumenschmuckes der Erde: wieder ein allgemeiner Begriff, wohl auf die Anschauung sich gründend, aber selbst ohne alle bestimmte Gestalt, ohne alle sinnliche Anschauung. Ich hoffe nachgewiesen zu haben, dass dergleichen unsinnliche Vorstellungen und Abstraktionen nicht zum Stoffe von Symbolen werden können. Verfolgt man diese Deutung weiter, so stösst man auf lauter Unmöglichkeiten. Der Brisingschmuck soll der Blumenschmuck der Erde sein, jede Blume ein Edelstein, und diese Edelsteine sieht der Mensch zerfallen und vermodern! Wie wäre es möglich, eine Blume wirklich für einen Edelstein zu halten, da man sich doch so leicht vom Gegentheile überzeugen kann? So bleibt nur die Allegorie für diese Deutung übrig, die willkürliche Einkleidung der Blumenwelt in das Bild des Brisingschmuckes. Und dann fragt sich nur, ob die Vorstellung des Brisingschmuckes in der nordischen Mythologie nichts ist als ein leicht entworfenes, geistreiches poetisches Bildchen, oder ob er ein wirkliches, ächtes Symbol ist, ob man wirklich an die Existenz der Göttin Freyja und ihres kostbaren Schmuckes glaubte. Die Antwort auf diese Frage kann wohl kaum zweifelhaft sein: der Brisingschmuck ist wirklich ein ganz ächtes Symbol, das in den heidnischen Vorstellungen mit Ueberzeugung feststand, Und so ist, glaube ich, die Wahl zwischen den verschiedenen Deutungen nicht mehr schwer, und die Sonne als Naturgrundlage des Brisingschmuckes mit aller nur möglichen Wahrscheinlichkeit festgestellt. Die Entstehung dieses Symboles ist leicht zu erklären. Man sah die Sonne, die sich besonders durch ihren leuchtenden Glanz auszeichnet, und man sah Edelsteine, die einen sonnenhellen Glanz haben: sehr natürlich kam man auf die Vorstellung, die Sonne sei auch wohl ein solcher Edelstein oder Schmuck von riesiger Grösse, der der grossen Göttin vom Halse herab auf die Brust hängt. Und nun ist es zu erklären, dass die heftige Bewegung des Brisingschmuckes in Freyja's

Zorn wie ein Weltereigniss behandelt wird. Die Bewegung selbst natürlich zu erklären, möchte wohl nicht genügend gelingen, sie ist mehr als eine poetische Ausführung anzusehen, obwohl in manchen Naturerscheinungen, wie in dem schnellen Vorbeiziehen der Wolken vor der Sonne im Sturm, und wenn man sie durch erwärmte bewegte Luft betrachtet, die Sonne selbst in heftiger Bewegung erscheinen kann. Man sagt jetzt noch, die Sonne tanze am Ostermorgen. Die Deutung der übrigen mitgetheilten Erzählungen hat nun auch keine Schwierigkeiten mehr. Der Brisingschmuck ist von kunstreichen Zwergen geschmiedet; die Namen dieser Zwerge sind nun freilich nicht sicher zu deuten, am allerwenigsten nach Finn Magnusen (Lex. myth. 311. 12) auf die Mondphasen; sie sind aber für die Untersuchung nicht wichtig, weil sie allem Anschein nach nicht in innerer Verbindung mit der Erzählung stehen,[1]) denn in der Erfindung von Zwergnamen waren die nordischen Dichter unerschöpflich. Die Zwerge sind überhaupt gewöhnlich ohne besondere Individualität und es genügt daher, auf ihren allgemeinen Charakter Rücksicht zu nehmen: sie sind die kunstreichen Schmiede und hausen im Innern der Erde. Sah man nun die Sonne scheinbar aus der Erde aufsteigen und schaute man sie als einen kostbaren Schmuck an, so war die natürliche Folge, dass sie von den Zwergen geschmiedet war.[2]) Auf die Erwerbung des Schmuckes durch Freyja und die Art seiner Entwendung durch Loki braucht hier nicht näher eingetreten zu werden. Die Erzählung davon hat einen sehr märchenhaften Charakter und ist allem Anscheine nach nicht in altem Mythus begründet. Dass der Brisingschmuck aber von Loki gestohlen und im Meere versteckt wird, ist wohl auf das Verschwin-

---

[1]) Âlfrig, der deutsche Alberich, kann übersetzt werden „Alfenfürst"; Grêr „der Wachsende" (von grôa); Berlingr könnte mit Billingr in Vsp. 13 zusammengestellt werden, doch ist daraus nichts zur Erklärung des Namens zu entnehmen, der ganz dunkel ist; Dvalinn endlich „der Schlafende." So lässt sich aus keinem dieser Namen etwas Bestimmtes schliessen.

[2]) Das ist jedoch nicht aus dem Beinamen des Himmels erfiði eða byrði dverganna, „Mühe oder Bürde der Zwerge" (Skaldskaparm. cap. 23, Sn. E. S. 64) zu schliessen, wie Mannhardt thut (german. Mythen), denn erfiði ist hier nicht als „Arbeit, Werk" zu nehmen, sondern als die Mühe beim Tragen, und noch weniger ist dieser Name ohne Weiteres vom Himmel auf die Sonne zu übertragen.

den der Sonne bei bewölktem Himmel zurückzuführen, oder wahrscheinlicher auf ihr Versinken im Meere beim Sonnenuntergang, was so erschien, als würde sie vom Himmel geraubt. Heimdall's und Loki's Kampf in Seehundsgestalt endlich wäre dann auf das Spiel der weissgrauen Nebel über dem Wasser vor Sonnenaufgang und auf deren Bekämpfung und Bewältigung durch das Tageslicht, das die Sonne heraufführt, zu beziehen. Die andere Erzählung von der Herausgabe des Schmuckes durch Ôðin unter der Bedingung, zwei Könige mit vierzig Unterkönigen in Kampf gegen einander zu bringen, ist nicht ursprünglicher Bestandtheil der Sage, sondern aus der Sage von Högni und Hilde herübergenommen mit der Absicht, beide zu vereinigen. So widerspricht keine Einzelheit der gegebenen Deutung, alles ordnet sich ihr ungesucht unter. — Die Vorstellung des Brisingschmuckes hat in der nordischen Mythologie eine reiche Fülle von Anschauungen hervorgerufen: das Symbol ist zum Mittelpunkte lebendiger Handlungen geworden, und so haben die hierher gehörigen Erzählungen schon ganz mythischen Charakter. Eine ganze Reihe anderer Anschauungen der Sonne schliesst sich nun unmittelbar an den Brisingschmuck an.

Die Vorstellung der Sonne als geschmiedeter Schmuck setzt schon voraus, dass ein Theil des Schmuckes von Gold sei; sehr nahe liegt aber auch, die Masse der Sonne als **glänzendes Gold** aufzufassen. Wie natürlich diese Vorstellung ist, zeigt sich schon an allgemein gebräuchlichen Redensarten, wie „goldne Sonne“ u. s. w. Wenn nun die Sonne altnordisch als Scheibe erscheint, so ist sie ohne Zweifel als aus Gold bestehend gedacht. Das findet sich besonders in der Völuspâ. Die Götter setzen die Scheiben, Sonne und Mond, an den Himmel (Str. 4):

Âðr Burs synir	„Einst hoben Bur's Söhne
bióðum um ypðu,	die Scheiben hinauf, [1])
þeir er miðgard	welche Miðgarð,
mœran skôpu:	die herrliche, schufen:
sôl skein sunnan	die Sonne schien vom Süden
â salar steina,	auf des Saales Steine,

[1]) Die sinnige Deutung von biod auf die „Tische des Firmaments“ (Grimm Myth. S. 663. f.) ist doch wohl zu wenig begründet, um nicht andern Vermuthungen Raum zu lassen.

þâ var grund grôin	da ward die Erde bewachsen
grœnum lauki.	mit grünem Lauche.“

Die Erde ist geschaffen, aber sie ist steinig und ohne Pflanzenwuchs: da wird die Sonne von den Asen am Himmel befestigt, sie bescheint die Steinwüste, und die Erde bedeckt sich mit Grün. — Die wundersamen goldenen Tafeln oder Scheiben, welche die Götter in den Urtagen gehabt hatten, und welche nach der Erneuerung wiedergefunden werden, sind doch wohl auch Sonne und Mond (Völ. 59):

Þar munu eptir	„Darauf werden
undrsamligar	die wundersamen
gullnar töflur	goldnen Tafeln
î grasi finnask,	im Grase sich finden,
þaers î ârdaga	welche in den Urtagen
âttar höfðu.	sie (die Asen) gehabt hatten.“

Man kann noch weiter gehen und vermuthen, freilich ohne Begründung, dass die Steine des Brettspiels, mit welchem die Asen sich nach Erbauung ihrer Burg erlustigen und die wie alles, was sie um sich haben, von Gold sind (Völ. 8), auch Sonne, Mond und Gestirne versinnlichen sollen; vielleicht sind die erwähnten goldenen Tafeln eben diese Brettsteine. Aus der Bewegung der Gestirne konnte sich sehr leicht die Vorstellung bilden, dass die Götter sie über den Himmel hin werfen oder schieben; dann wäre der Himmel das Brett, auf dem die Züge gemacht werden. Dieses Spiel würde sich unmittelbar an das bekannte Kegelspiel im Gewitter anschliessen. — Bei den Spielen ist noch des Ballspiels zu gedenken, das in manchen deutschen und nordischen Märchen vorkommt. Ich zweifle nicht daran, dass man ihm, wo es wirklich aus altem Mythus herstammt, dieselbe Naturbedeutung zuschreiben muss. So in dem Liede von ungen Svendal, dessen Ball beim Spiel in den Jungfrauensaal fliegt, er geht ihm nach und es wird ihm aufgegeben, eine verzauberte Jungfrau zu erlösen. Das Lied ist ohne Zweifel aus altem Mythus entstanden, der Jüngling Svendal ist gewiss ursprünglich ein jugendlicher Himmelsgott, der eine göttliche Jungfrau aus der Gewalt der Riesen befreit. Ein solcher grosser Himmelsgott kann wohl mit der Sonne Ball spielen, und dann ist die Bewegung der Sonne am Himmel der Flug des Balles. Der Ball fliegt weg, der Jüngling muss ihn suchen und erlangt ihn nicht

sogleich wieder, das heisst, die Sonne geht unter, sie verschwindet vom Himmel, der göttliche Jüngling verliert sie und wird bleich, traurig. Das Weitere gehört nicht hierher. — Aus deutschen Märchen möge noch angeführt werden: die in den Brunnen fallende goldene Kugel in „der Froschkönig oder der eiserne Heinrich" (bei Grimm Nr. 1); eine Erinnerung an die Bedeutung dieses Brunnens hat sich in dem schottischen Märchen „the tale of the wolf of the warldis end" erhalten, denn der „Brunnen von der Welt Ende" (well of the warldis end) ist doch wohl das Meer. — Aehnlich kommt im „Eisenhans" (ebd. Nr. 136) ein goldener Ball vor, der in den Käfig des wilden Mannes fällt, und ein Brunnen, welcher alles, was hineinfällt, vergoldet. Das ganze Märchen hat in seinen Hauptzügen mythologischen Inhalt. — Des verwandten Inhalts wegen führe ich noch etliche Riesensagen an, die sich ohne Zweifel auch auf Himmelserscheinungen beziehen, und die in Grimm's deutscher Mythologie S. 510—513 besprochen sind, besonders die Sage von den Hünen des Brunsbergs und Wiltbergs bei Höxter, die sich zum Ballspiel grosse Kugeln über die Weser zuwerfen; von einem misslungenen Wurfe rührt ein gewaltiges Loch im Thale her; das mag eine Erinnerung an Meteoriten sein. Die Riesen auf dem Weissenstein und Remberg in Oberhessen warfen einander Steine zu, wenn sie backen wollten, zum Zeichen, dass Holz zum Ofenheizen gebracht werden sollte; einmal trafen beide Steine in der Luft zusammen und liegen noch jetzt auf dem Felde, wohl als erratische Blöcke. So giebt es noch viele Sagen von geschleuderten Steinen. Auch die Riesen auf dem Hünenbrink und Stell in Westphalen, welche das zu backende Brod einander zuwarfen, verdienen hier angeführt zu werden. —

Nahe an diese Vorstellungen schliesst sich die Anschauung der Sonne als **Apfel**, und, wie sich versteht, als goldner Apfel. Ich will von einem Märchen ausgehen, in dem diese Bedeutung fast offen zu Tage liegt. Es ist das norwegische Märchen von der „Prinzessin auf dem gläsernen Berge" (Asbjörnsen und Mœ, norwegische Volksmärchen, deutsch von Bresemann, Berlin 1847, II. Theil Nr. 21). Ein Jüngling, stets von seinen Brüdern verspottet und von ihnen Aschenbrödel (Askepot) genannt, weil er gern auf dem Heerde sitzt und in der Asche wühlt, fängt in drei auf einander folgenden

Johannisnächten drei wunderbare Pferde, eins immer grösser und stärker als das andere. Der König des Landes lässt in seinem ganzen Reiche ein Aufgebot ergehen. Seine Tochter, eine Jungfrau von wunderlieblicher Schönheit, sitzt mit drei goldenen Aepfeln in ihrem Schooss auf einem hohen gläsernen Berge, glatt wie Eis und blank wie ein Spiegel. Wer auf den Berg reiten und ihr die drei Aepfel aus dem Schooss nehmen kann, soll die Prinzessin und das halbe Reich haben. Am bestimmten Tage kommen Prinzen und Ritter von allen Enden der Welt her zusammen, den Ritt zu versuchen, aber Keiner kommt einen Schritt hinauf. Zuletzt, als alle davon abstehen, kommt Aschenbrödel auf dem ersten Pferde in blanker kupferner Rüstung und reitet den dritten Theil des Berges hinauf, dann kehrt er wieder um und reitet davon, und die Königstochter, der der stattliche Reiter gefällt, wirft ihm einen der goldenen Aepfel nach, der in seinen Schuh rollt. Als am Abend sein Vater und seine Brüder nach Hause kommen, sitzt er wieder in der Asche und verwundert sich über ihre Erzählungen, wie auch an den beiden folgenden Tagen. Am andren Tage reitet er in blitzender silberner Rüstung zwei Drittel des Berges hinauf und lenkt dann um, und die Königstochter wirft ihm wieder einen goldenen Apfel nach. Am dritten Tage endlich erscheint er in strahlender goldner Rüstung, die weit in die Ferne leuchtet, und reitet ganz hinauf, nimmt der Jungfrau den dritten goldenen Apfel aus dem Schooss und sprengt davon. Am folgenden Tage erscheinen alle Prinzen und Ritter vor dem König und der Prinzessin, damit der, welcher den goldenen Apfel hat, ihn aufweisen soll, es meldet sich aber Niemand, alle Leute im Lande müssen auf das Schloss kommen, aber den goldnen Apfel hat Niemand, bis als der letzte und verachtetste Aschenbrödel erscheint. Er weist die drei goldenen Aepfel vor, wirft seine russigen Kleider ab und steht da in der leuchtenden goldenen Rüstung, darauf wird Hochzeit gehalten, er erhält die Königstochter und das halbe Reich. — Dieses Märchen zeigt klar seinen mythischen Ursprung. Der Jüngling ist einer jener Lichthelden, die göttliche Jungfrauen erlösen und erlangen, wie sie so oft in germanischen Mythen, Sagen und Märchen erscheinen. Durch drei wunderbare Rosse, die in der Johannisnacht, zur Zeit der längsten Tage und der kräftigsten Wirkung der Sonne gefangen

worden sind, erhält er die Macht, auf den Glasberg zu gelangen: er ist dadurch mit der Kraft des höchsten Lichtes ausgerüstet, — ganz abgesehen von der mythischen Bedeutung der Rosse, von welcher später die Rede sein wird. Wann der Ritt selbst geschieht, ist nicht angegeben, ich glaube ihn aber auf die Zeit der Wintersonnenwende bestimmen zu können. Da sitzt die Königstochter verzaubert auf dem unzugänglichen Glasberg und hat die goldenen Aepfel in ihrem Schooss verborgen, denn da kommt die Sonne in Norwegen nicht hinter den wie Glas schimmernden Eisbergen hervor, da ist sie der Welt verborgen, bis der Lichtheld erscheint, der sie ihr wiedergiebt. Am ersten Tage, wo er noch mit dem geringsten Glanze, in kupferner Rüstung erscheint, gelangt er nur den dritten Theil des Berges hinauf, weil es dem Lichte noch an Kraft fehlt, das winterliche Dunkel ganz zu besiegen, aber der Apfel wird ihm nachgeworfen, die Sonne erscheint hinter dem Berge und macht eine kleine Bahn am Horizonte hinab, wie ein goldener Apfel, der von dem Berge herab geworfen wird, und dann verschwindet der Tag und die aschgraue Dämmerung bricht herein — der Held des Tageslichtes legt die glänzende Rüstung ab und wühlt in der Asche. Am zweiten Tage, in der hellen, silbernen Rüstung, gelangt er höher, er ist schon stärker, und wieder erscheint die Sonne, schon einen grössern Bogen beschreibend. Am dritten, in der leuchtenden goldenen Rüstung, gelangt er ganz hinauf und führt die Sonne im Triumphe mit sich fort. Am vierten Tage endlich wirft er sein unscheinbares aschenfarbiges Gewand für immer ab, giebt sich ganz zu erkennen als der geborne Herrscher, und schliesst den Bund mit der Jungfrau, die die Sonnenäpfel verwahrt. — Hierdurch ist freilich noch nicht alles erklärt, was in diesem Märchen noch zu erklären wäre, aber das Weitere kann an diesem Orte nicht ausführlich erörtert werden: hier kam es nur darauf an, wahrscheinlich zu machen, dass die goldenen Aepfel eine symbolische Versinnlichung der Sonne sind. [1]) Nun scheint vorerst noch dagegen zu sprechen, dass

---

[1]) Viele ähnliche Züge hat das schwedische Märchen „das schöne Schloss östlich von der Sonne und nördlich von der Erde (Cavallius und Stephens, schwed. Volkss. u. Märchen, d. v. Oberleitner Nr. VIII, S. 175—191). Ein Jüngling verlobt und vermählt sich mit der Königstochter aus dem Schlosse

von mehrern Aepfeln die Rede ist, und dass es doch dem Verstande leicht klar wird, dass die Sonne nur eine ist, die täglich neu erscheint. Wohl, das liegt uns auf der Hand: ob es aber von jeher den Menschen ebenso auf der Hand gelegen hat? Das Gegentheil wird sich leicht zeigen lassen. Zunächst hält sich der Geist in seinem Streben, die Welt in sein Inneres aufzunehmen, nur an die einzelne Erscheinung. Die Sonne erscheint immer gleich, aber immer wieder neu: darum ist das erste, roheste Urtheil über sie, dass jeden Tag eine der alten gleiche, aber eine neue Sonne wieder erscheine, und erst ein späterer Schluss ist es, dass wir stets dieselbe Sonne wieder sehen.[1]) Wird nun die Sonne symbolisch als goldner Apfel

östlich von der Sonne und nördlich von der Erde und erhält von ihr beim Abschiede einen goldenen Ring und von jeder ihrer beiden Hoffräulein einen goldenen Granatapfel. Er zieht aus, sie zu finden, und gelangt nach vielen Abentheuern nach dem Schlosse, das in einer blauen Wolke aus der blauen Wolke aus der Ferne so klar schimmert, wie die Sonne selbst, und das überall von Gold und Silber glänzt. Er klopft an und wirft dem ersten Hoffräulein den ersten Granatapfel zu, darauf dem zweiten Hoffräulein den zweiten Apfel und endlich, als die Königstochter selbst kommt, um zu sehen, wer es sei, reicht er ihr den Goldring und wird von ihr mit grosser Freude und Liebe empfangen.. Das Schloss ist in der Gewalt von Trollen, er tödtet sie alle und wird König. Die zugeworfenen Granatäpfel und der Ring sind wieder Bilder der Sonne. Alle einzelnen Züge des Märchens schliessen sich dieser Auffassung auf das Klarste an. —

[1]) Zum Belege verweise ich auf ägyptische Vorstellungen. In einem Gebete an den Sonnengott Ra heisst es: „Anbetung dem Gotte Ra, Kind des Himmels, der sich jeden Tag durch sich selbst neu gebärt.“ Im Grabe Ramses V. zu Theben ist der tägliche Sonnenlauf als ein ganzes Leben des Sonnengottes von der Geburt bis zum Tode dargestellt. Noch viel deutlicher aber ist diese Anschauung bei den Griechen zu finden, und zwar noch in sehr später Zeit bei den Philosophen. Viele nehmen an, dass die Sonne jeden Abend am westlichen Horizonte erlösche, und jeden Morgen am östlichen sich wieder entzünde, so Heraclit und Epicur. Andere meinen, dass es zwei, drei Sonnen gebe, die mit einander abwechseln (Achill. Tat. Jsag. 19. Stob. Eclog. I, 26 pag. 530. Plut. II, 20. Galen. 14. Euseb. XV, 23). Am bemerkenswerthesten ist die Hypothese von Xenophanes. Er betrachtet Sonne, Mond und Gestirne, gleich den Kometen, Sternschnuppen und Blitzen, den Dioskuren (St. Elmsfeuern) und dem Regenbogen als Ansammlungen entzündeter, aus der Erde aufgestiegener Dünste, gleichsam als feurige Gewölke, welche sich wie Kohlen entzünden und auslöschen, und jeden Tag neu entstehen.

angeschaut, so ist es natürlich, anzunehmen, dass jeden Tag ein neuer sichtbar ist, und kommt die Frage nach dem Ursprung dieser Aepfel hinzu, so ist die natürliche Antwort: sie wachsen auf Bäumen, wie die gewöhnlichen Aepfel; frägt man noch weiter nach dem Orte, wo sie wachsen, so schliesst man natürlich: in der Gegend, von wo sie herkommen, oder unter der Erde, von wo sie aufsteigen. Die erste Vorstellung findet sich z. B. in dem schwedischen Märchen „das Land der Jugend" (Cavallius u. Stephens, schwed. Volkss. u. M. d. v. Oberleitner S. 192—209), denn dieses Land hat man doch wohl im Osten zu suchen. Dort steht ein prächtiges Schloss, in einem gold- und silbergeschmückten Saale desselben wächst ein Baum mit goldenen Aepfeln neben einem Quell mit goldschimmerndem Wasser, und wer von den Aepfeln isst und von dem Wasser trinkt, wird wieder jung und schön, und wäre er auch neunhundert Winter alt. Ein Königssohn gelangt dahin und bringt Aepfel und Wasser zurück, wodurch sein Vater verjüngt wird. In dem norwegischen Märchen von Kari Trästak (Asbj. n. Moe I, 19) reist eine Königstochter auf einem Stier in ein fernes Land und kommt zuerst durch einen grossen kupfernen Wald mit kupfernen

---

Sonne, Mond und Gestirne bewegen sich in gerader Richtung, ihr Auf- und Untergang ist nur scheinbar: auch wenn die Wolken am Horizont erscheinen, glaubt man, sie stiegen empor und gingen unter, während sie doch gerade über uns hinziehen. Daher nimmt er eine unendliche Zahl von Sonnen und Monden an (Origen. philos. X, 6. f. Plut. plac. II, 24. Stob. Ecl. I, 25. 30 etc.).

Wenn schon die Philosophen also zum Theil noch keine Ahnung von der Gesetzmässigkeit der Wiederkehr der Himmelserscheinungen hatten, wie viel mehr ist dann im Volksglauben Unbekanntschaft damit anzunehmen! Es ist auch kaum anders zu denken, als dass z. B. Xenophanes' Hypothese im Volksglauben gegründet, gleichsam eine Kritik desselben ist, indem sie das Wunderbare auf natürliche Ursachen zurückführt. In der Mythologie liegen solche Ansichten natürlich meist nicht so klar vor Augen, weil sie symbolisch verhüllt sind und erst des Bildes entkleidet werden müssen. Genug; noch die griechischen Philosophen nehmen zum Theil mehrere Sonnen an, und daraus folgt mit grösster Wahrscheinlichkeit, dass in den noch mehr auf die Erscheinung sich stützenden und weniger scharf durchdachten Vorstellungen des Volkes ähnliche Meinungen herrschend gewesen sind. Hierbei mag auch noch der französische Aberglaube erwähnt werden (bei Grimm Nr. 2 S. CXVII: „le jour de la fête de la trinité, quelques personnes vont de grand matin dans la campagne, pour y voir lever trois soleils à la fois."

Bäumen, Zweigen, Blättern und Blüthen, dann ebenso durch einen silbernen Wald, endlich durch einen goldenen Wald mit goldenen Aepfeln. Die Beziehung auf die Sonne ist in den goldenen Aepfeln beider Märchen nicht zu verkennen. — Die Unterwelt steht mit der Erdoberfläche in Verbindung durch die schaurigen Klüfte und Höhlen: da kann nicht der Ort sein, wo die Aepfel wachsen, die der Inbegriff der höchsten Herrlichkeit sind; ausserdem aber noch durch die geheimnissvollen tiefen Wasser, besonders durch die Brunnen. Der Wasserspiegel der Brunnen zeigt in ahnungsvoller Tiefe ein geheimnissvolles Spiel von Licht und Schatten, bald hell und freundlich, bald düster, er spiegelt die Umgebungen, besonders grüne Bäume, in heiterm Lichte zurück, ja mitunter selbst die Sonne, alles in etwas verwischtem Bilde, aber darum desto geheimnissvoller. Man wird nicht behaupten wollen, dass die Menschen beim ersten Blicke eine klare Vorstellung von der Lichtreflexion gehabt hätten, darum musste ihnen dieses Licht- und Farbenspiel im Wasser höchst wunderbar erscheinen und sie nothwendig zu der Vorstellung führen, dort unten in geheimnissvoller Tiefe sei eine neue Welt, licht und schön wie oben, und weil Licht und Sonne von unten heraufsteigen, so kam man natürlich zu der Vorstellung, dass aus dieser Unterwelt auch die Sonne komme, hatte man sie doch tief unten im Brunnen gesehen. So führte diese Gedankenentwickelung zu den Gärten im Brunnen, in denen Bäume wachsen, die sich unter der Last der Aepfel beugen. Die Mannichfaltigkeit der Märchen, die aus diesen mythischen Vorstellungen gebildet worden sind, ist unerschöpflich; es mag genügen, hier die Gesichtspunkte ihrer Deutung kurz aufgewiesen zu haben. — Es wird nun kein gewagter Schluss mehr sein, wenn man den goldenen Aepfeln der Hesperiden dieselbe Naturbedeutung zuschreibt. Sie wachsen im fernen Westen in den Gärten des Helios: dorthin neigt sich die Sonne zum Untergange, und man mochte annehmen, dass sie von dort unter der Erde nach der Ostgegend herauf gesandt werden. Herakles legt nach Appolodor einen Theil des Weges dahin in der goldenen Schale zurück, in welcher die Sonne ihre nächtliche Fahrt vom Niedergange bis zum Aufgange macht, er verfolgt also die Bahn der Sonne. Im innigsten Zusammenhange mit den Aepfeln der Hesperiden steht der Granatapfel der Aschera bei den Phönikiern, das Attribut der

fruchtbaren, Leben spendenden Göttin, das Symbol der Fruchtbarkeit, wie die Sonne Fruchtbarkeit und Leben fördert und erweckt. Das mag nun auch der goldene Apfel der Eris sein, der hier zum Symbol der Schönheit wird und von Paris der Aphrodite, der mit dem höchsten Liebreiz ausgestatteten Göttin, zuerkannt wird. Man könnte den Wurf des Apfels selbst in die Erklärung mit hineinziehen, doch mag ich diese Vermuthung nicht weiter ausführen, da sie zu wenig Begründung hat. — Bis hierher habe ich die Behandlung der für diese Untersuchung wichtigsten Aepfel verspart, weil nun deren Bedeutung klar vor Augen liegt: ich meine die Aepfel Jðun's. Sie haben ebenso wie die Aepfel im Lande der Jugend verjüngende Kraft. In der jüngeren Edda (Gylf. 26) heisst es von Jðun:

hon vardveitir î eski sînu epli þau er guðin skulu âbîta þâ er þau eldast ok verða þâ allir ungir, ok svâ mun vera allt til ragnaröks.	„sie bewahrt in ihrer Büchse die Aepfel, welche die Götter geniessen (anbeissen) sollen, wenn sie altern, und da werden sie alle jung, und so wird alles sein bis zur Götterdämmerung.“

In der Skalda (Sn. E. S. 63) heisst sie gaetandi eplanna, „die Bewahrerin der Aepfel“ und die Aepfel selbst ellilyf Âsanna, „die Altersheilung der Asen“ und in dem ebenda angeführten Stück aus dem Haustlöng Thióðolf's von Hvin heisst Jðun sorgeyra mey, þâ er ellilyf Âsa kunni, „die schmerzheilende Maid, welche die Heilung des Alters der Asen versteht.“ Als sie durch den Riesen Thiassi entführt worden ist, heisst es (Bragaroeður 56);

en Aesir urðu illa við hvarf Jðunnar, ok gördust þeir brâtt hârir ok gamlir.	„doch die Asen befanden sich übel bei Jðun's Verschwinden, und sie wurden schnell grauhaarig und alt.“

Diese verjüngende Wirkung der Aepfel Jðun's und dieses Grau- und Altwerden der Asen bei ihrer Abwesenheit beruht auf den Wirkungen der Sonne. Wenn die Sonne nicht scheint, dann sieht der Himmel und die ganze Natur öde und leblos aus: darum, wenn der Riese als Adler in der schwarzen Wetterwolke dahergestürmt kommt und die Sonne vom Himmel raubt, werden die lichten Asen schnell grauhaarig und alt. Bricht aber die Sonne hinter den grauen Wolken und Nebeln hervor, dann strahlt alles wieder in jugendlicher Frische und Heiterkeit: darum werden die Asen, wenn sie altern, stets wieder durch den Genuss der Aepfel verjüngt. In dem

oben erwähnten Märchen vom Land der Jugend wird diese verjüngende Wirkung lebendig erzählt: „da sah man ein grosses Wunder, denn das alte Weib verwandelte ihre Gestalt, die Runzeln verschwanden von ihrem Antlitz, der Mund füllte sich mit frischen Zähnen, der Busen hob sich, und sie stand wie eine blühende Maid da, wie sie in ihren jungen Tagen war." [1]) Bemerkenswerth ist, dass hier auch von einem wunderbaren Quell die Rede ist, welcher neben dem Apfelbaum entspringt; beides, die Aepfel und das Wasser, gehört zusammen. Ebenso wohnt nach Haustlöng Thiódolfs von Hvin Jðun in Brunnakr (Brunnenfeld), er nennt sie Brunnakrs bekkjar gerðr, „die Zurüsterin von Brunnakr's Bänken", also die Hausfrau in Brunnakr. In Hrafnagaldr Ôðins Str. 11 heisst sie veiga selja, „des Trankes Spenderin", und man darf wohl auch Str. 2 auf sie beziehen:

Ôðroeris skylði	„Ôðrœrir's sollte
Urðr geyma	Urð hüten,
mâttig at verja	um mächtig zu wehren,
mêstum þorra.	dem grössten Mangel". [2])

Hier ist offenbar dem ganzen Zusammenhange nach zur Erhöhung der geheimnissvollen Dunkelheit Urð für Jðun gesetzt; sie hütet den Ôðroerir, den Dichtermeth, den verjüngenden Unsterblichkeitstrank. Diese Vorstellung ist leicht mit der der Aepfel zu verbinden, denn das Wasser, welches die den Sonnenlauf beherrschende Göttin hütet, ist nichts anderes, als das Himmelswasser, das im befruchtenden Regen auf die Erde strömt. Sonnenschein und Regen, beide zusammen verjüngen die Welt und ergänzen sich gegenseitig, und sie kommen beide vom Himmel herab, darum lag es nahe, die Herrschaft über beide einer Gottheit zu übergeben.

---

[1]) Hiermit ist auch der „Jungbrunnen" im Wolfdietrich zu vergleichen, in welchem die „rauhe Else" sich badet, worauf sie ihre Haut ablegt und sich in die schöne Sigeminne verwandelt.

[2]) Þorri von þverra (þvarr, þurrum, þorrinn), sich vermindern, abnehmen, also „die Abnahme, Verminderung", wie dropi, von driúpa, floti von flióta, broti von brióta, flôtti von flytja u. s. w. Ich ziehe diese Uebersetzung, obwohl directe Belege der angegebenen Bedeutung fehlen, der andern vor, þorri durch „Andrang", was keinen Sinn giebt, man müsste denn Andrang der Riesen meinen, die nach dem verjüngenden Meth begierig sind, aber zu dessen Schutze ist dann doch ein Weib nicht geeignet.

Beide sind die grössten Kostbarkeiten, denn durch sie wird die Welt jugendfrisch erhalten, und die Göttin, welche sie hütet, ist mit dem Gotte der ewig jungen Dichtkunst, mit Bragi, vermählt.

Hier ist nun noch die Auffassung der Sonne als **Goldring** zu besprechen. Die Vergleichung der Sonne mit einem in lebhaftem Lichte strahlenden Goldring liegt offenbar sehr nahe, und wird noch natürlicher, wenn man weiss, dass baugr nordisch ursprünglich alles bezeichnet, was rund ist: „Kreis, Ring, Scheibe, runder Schild, Schmuck von Kugel- oder Kreisform“ u. s. w., und dass die Bedeutung „Ring“ später die übrigen fast verdrängt hat. Ich betrachte hier die beiden mythologisch wichtigsten Ringe.

Draupnir, „der Tropfer“ (von driúpa, tropfen), das Werk der kunstreichen Zwerge, der wunderbare Ring, von welchem in jeder neunten Nacht acht gleichschwere Ringe heruntertropfen, nach andrer Erzählung erst seit er auf dem Scheiterhaufen von Baldr und Nanna gelegen hat, mit dieser Eigenschaft begabt, ist eins der grössten Kleinode bei den Göttern. Eigenthümlich ist, dass Skirnir ihn der schönen Gerða bei der Werbung für Freyr zum Geschenke bietet, während er doch nach allen andern Stellen im Besitze Ôðin's ist: man muss daraus auf eine innere Verwandtschaft beider Götter schliessen. Auch eine nahe Beziehung Gerða's zum Ringe Draupnir ist daraus zu vermuthen, denn wir müssen annehmen, dass Gerða, nachdem sie die Bewerbungen Freyr's, wenn auch erst durch Drohungen dazu bewogen, wirklich angenommen hat, die dargebotenen Geschenke auch erhält. Es sind ausser dem Ring Draupnir noch elf „allgoldene Aepfel,“ — offenbar die Aepfel Jðun's. Nun vergleiche man das Märchen vom schönen Schloss östlich von der Sonne und nördlich von der Erde (s. oben). Dort erhielt der Jüngling einen Ring und zwei goldene Aepfel, durch die er sich später zu erkennen giebt. Wir mussten dieselben als Symbole der Sonne betrachten. Da nun hier der Ring Draupnir, in Verbindung mit den goldenen Aepfeln Jðun's genannt wird, so wird unter ihm auch, wie unter den letzteren, die Sonne zu verstehen sein. Aber nun die wunderbare Eigenschaft dieses Ringes: in jeder neunten Nacht tropfen von ihm acht gleichschwere Ringe herab. Wollte man das ganz wörtlich nehmen, so möchte es unmöglich sein, eine Naturerscheinung zu fin-

den, die diese Eigenschaft hätte, und so wäre eine Deutung unmöglich, man müsste denn zu leeren Abstraktionen, wie „Symbol der Fruchtbarkeit“ u. drgl. seine Zuflucht nehmen, wo dann nur gar nicht zu begreifen ist, wie Menschen darauf kommen konnten, die Fruchtbarkeit in dieser bestimmten Weise anzuschauen, und wo dann die ganze Mythologie als eine unverständliche Zusammenhäufung der grössten Willkürlichkeiten erscheint. Ist es nun entschieden, dass die natürliche Erklärung unmöglich ist, wenn man den Sinn der Stelle ganz streng nach dem Wortlaute auffasst, so frägt sich noch, ob wir nicht in geheimnissvoller Umhüllung eine Erscheinung des Weltlebens haben, ob die Stelle nicht ein Naturräthsel enthält. Wenn das der Fall ist, so wird es die Aufgabe der Forschung sein, den Wortsinn ein wenig zu lockern; aber wo? Die grösste Schwierigkeit liegt darin, dass in einer Nacht auf einmal acht Ringe entstehen sollen, während in den übrigen Nächten keine: denn so ist doch der Wortlaut. Das „Tropfen“ selbst hat keine Schwierigkeit: es wird flüssiges Gold angenommen. Nun aber die grosse Zahl in einer Nacht, die keiner Naturerscheinung entspricht. Es heist „in jeder neunten Nacht.“ Woher gerade diese Zahl der Nächte kommt, wird sich nicht sicher bestimmen lassen. Jedenfalls hat die Zahl neun darauf geführt, die als mythologische Zahl häufig wiederkehrt: nach neun Nächten will Gerða dem Freyr ihre Liebe gewähren (Skirn. 39); neun Nächte hing Ôðin am Weltbaume, sich selbst geopfert (Hâv. 139); von neun Müttern ist Heimdall geboren (Gylf. 27); neun Fuss weit wankt Thôr vor der Miðgarðsschlange zurück (Völ. 55); neun Welten giebt es in Niflheim (Vafþr. 43. Gylf. 34); neun Hauptlieder empfing Ôðin von Bölþôrs Sohne (Hav. 141); neun Zauberlieder singt Grôa ihrem Sohne (Grôg. 14) u. s. w. Jedenfalls hängt die Zahl neun mit der Zeitrechnung und mit astronomischen Beobachtungen zusammen. Indem man nun die neunte Nacht, jede neunte Nacht nahm, so erhielt man eine Zeitfolge von acht zu acht Nächten. Also acht Ringe nach je acht Nächten. Ich denke, alle Dunkelheit schwindet und das Geheimniss klärt sich auf, wenn man statt „nach“ je acht Nächten hier sagt „in“ je acht Nächten, d. h. in jeder Nacht einer. Von dem Ringe Draupnir tropft in jeder Nacht ein gleichschwerer Ring ab. Hatte man ursprünglich diese Annahme, so lag es nahe, sie in obiger Weise geheimnissvoll

zu verhüllen. Ich denke, mit dieser Erklärung ist dem Mythus nicht Gewalt angethan. Nun kann man auf einen einfachen Naturvorgang schliessen. Man könnte an den Mond denken, wie Finn Magnusen (Lex. myth. 319). Er schliesst: der periodische Mondmonat hat ungefähr 27 Tage. In dieser Zeit werden drei Mondphasen beobachtet, denn die vierte, der Neumond, ist unsichtbar; jeder dieser drei Phasen scheinen die alten Germanen neun Tage zugeschrieben zu haben, und so mögen sie jeden Tag mit einem Kreis oder einem Ringe, gewissermassen mit einem Mondsegment, bezeichnet haben. Dagegen spricht: es ist ausdrücklich von gleichschweren Ringen die Rede, und die Mondsegmente konnte man doch nicht als solche bezeichnen. Die Eintheilung des Monats nach den drei Phasen ist nicht natürlich, weil eben die Zeit des Neumondes dabei nicht berücksichtigt ist; man müsste für diesen doch eine Zwischenzeit von einigen Tagen angenommen haben. Endlich aber hat der synodische Monat, von dem hier doch allein die Rede sein kann, die Zeit von einem Neumond zum andern, nicht 27, sondern etwa 29½ Tage. Finn Magnusen verwechselt den synodischen mit dem siderischen Monat, welcher die wahre Umlaufszeit des Mondes angiebt, d. h. die Zeit, in welcher er wieder dieselbe Stellung gegen die Erde erreicht. Auf der andern Seite liegt allerdings die Deutung auf den Mond am nächsten, weil von Nächten die Rede ist. Nun zählten aber die Germanen alles nach Nächten, sie hatten also keinen Anlass, davon abzuweichen, wenn auch von einer Erscheinung des Tages die Rede war, und sie haben es auch sonst nie gethan. Die Betonung der gleichen Schwere der Ringe scheint mir gerade dem Monde gegenüber gesagt, dessen tägliche Erscheinungen nicht gleiches Volumen haben. Nun, denke ich, steht nichts mehr der Annahme entgegen, dass die Sonne gemeint sei. Der Ring Draupnir ist das unschätzbare Kleinod, aus welchem die Sonne täglich wieder erneuert wird. Von ihm wird die Sonne stets neu erzeugt als flüssiger, glühender Goldtropfen. Bei Tagesanbruch steigt die Sonne auf, sie muss also, wenn sie neu entstanden ist, in der Nacht entstanden sein, und so konnte auch der flüssige Goldring nur bei Nacht von Draupnir abtropfen; so sind auch die acht Nächte noch klarer: man konnte gar nicht anders sagen. Vielleicht nahm man sogar an, die Tagessonnen jeder Woche entstünden immer zu-

sammen in der ersten Nacht der Woche, und so könnten wir doch die „acht gleichschweren Ringe in jeder neunten Nacht“ ganz wörtlich nehmen. — Da nun die Sonne von unten aufsteigt, so sagte man natürlich, der Ring Draupnir komme aus der Unterwelt, und diese Annahme gestaltete sich zu zwei verschiedenen Vorstellungen, die aber bis auf einen Punct mit einander vereinigt werden konnten. Nach der einen wurde er von dem Zwerge Sindri unter Beistand seines Bruders Brokkr bei dessen Wette mit Loki geschmiedet. Sindri heisst „der Funken sprühende“, er wird damit als der funkensprühendes Eisen hämmernde Schmied bezeichnet. Hier ist zu beachten, dass nach Gylf. 11 die Sonne aus den Feuerfunken geschaffen ist, die aus Muspellsheim flogen. Die Verfertigung des Ringes hat manche eigenthümliche Züge, die schon mehr märchenhaften Charakter haben; sie zu deuten, unternehme ich nicht. Er wird Ôðin übergeben. Das kann nun alles sehr wohl neben der zweiten Erzählung bestehen, nur nicht, dass ausdrücklich gesagt wird, er hätte seine wunderbare Eigenschaft schon gehabt, als er Ôðin übergeben wurde, während er dieselbe nach Gylf. 49 erst erhalten hat, als er auf dem Scheiterhaufen verbrannt ist und von Baldr aus der Unterwelt heraufgeschickt wird. Wir werden hier nicht zu entscheiden haben, welche dieser Ansichten die richtige sei, jede hat so viel Recht wie die andere, sie sind der Ausdruck gewisser Vorstellungen über die Sonne, die sich bei verschiedenen Menschen verschieden gestaltet haben. Nach der zweiten Erzählung fehlt der Ring Draupnir der Welt eine Zeit lang, während er in der Unterwelt sich befindet: das muss sich nach vorliegender Deutung auf eine Zeit beziehen, in der die Sonne am Himmel fehlt, und kann dann auf nichts anderes gedeutet werden, als auf die Zeit um die Wintersonnenwende. Von der Verbrennung Draupnir's bis zu seiner Wiederkunft vergehen zwei mal neun Tage, denn neun Tage reitet Hermôðr in die Unterwelt hinab, und neun Tage wird er wieder zurück reiten müssen. Daraus wäre zu schliessen, dass die Sonne in der Gegend von Norwegen oder Island, wo die Sage entstanden ist, achtzehn Tage lang um die Zeit der Wintersonnenwende nicht am Himmel erscheint. Ob das in dem angebauten Theile Norwegens oder Islands wirklich irgendwo der Fall ist, darüber fehlt mir die genaue Kenntniss, obwohl ich es nicht bezweifle. Auf

Island liegt die nördlichste Spitze gerade ungefähr in der Zone von 24 Stunden Dauer des längsten Tages und der längsten Nacht, und in Norwegen dauern, wenn wir das kulturfähige Land bis zu 64° n. Br. annehmen, die längsten Tage und Nächte nur zwischen 20 und 21 Stunden, doch unterliegen diese astronomischen Bestimmungen den grössten Veränderungen durch die Bodenbeschaffenheit, und in gebirgigen Ländern wie Island und namentlich Norwegen muss es Orte geben, wo man wegen der im Süden vorgelagerten Gebirge die Sonne im Winter lange Zeit nicht sieht: es frägt sich nur, ob die obige Bestimmung von achtzehn Tagen (oder etwas mehr, vergl. unten) auf eine alte Culturstätte zutrifft. Vielleicht liesse sich dann daraus sogar annähernd auf den Ort der Entstehung der hieher gehörigen Anschauungen schliessen.

An den Ring Draupnir erinnert in vieler Hinsicht der **Andvaranautr**, dieses kostbare aber verhängnissvolle Kleinod, das so vielen Königen und Edlen den Tod bringt. Der Name bedeutet „der Genosse (d. h. das frühere Eigenthum) des Andvari.“ Dieser Zwerg wird in den Zwerglisten der Völuspâ nicht genannt, wohl aber in denen der jüngern Edda (Gylf. 14 u. Sv. Eg. S. 223), und zwar, was bemerkenswerth ist, zusammen mit dem Zwerge Draupnir als Steinbewohner unter der Erde. Sein Name kann übersetzt werden, „der Wachsame, Vorsichtige, Geschäftige“:[1]) Andvari bewacht seinen Schatz; der Zwerg, dem der grösste aller Schätze zugeschrieben wurde, erhielt hierdurch die natürlichste Bezeichnung. Das Gold scheint in einem Felsen verborgen zu sein (Sn. E. S. 72 î steini sînum), der Zwerg schwimmt, wohl um seinen Schatz zu bewachen, in Hechtsgestalt in einem Wasserfalle, der nach ihm Andvarafors genannt ist (zu Sig. II, 1), in Svartalfaheim (Sn. E.); Loki fängt ihn mit dem Netze Rân's (Sig. II); der Zwerg muss ihm zur Lebenslösung seinen Schatz geben; er führt ihn in seinen Felsen und giebt ihm alles Gold, nur einen Ring behält er zurück; Loki gebietet ihm auch den Ring herzugeben; der Zwerg bittet ihn, ihm denselben nicht auch zu nehmen, und sagt, er könne sein Gut durch den Ring wieder vermehren, wenn er ihn behielte (Sn.

---

[1]) Die Deutung Andvari's auf den „leichten Gegenwind“ (Lex. myth. 284) ist sprachlich unrichtig.

E. „ok lêzt mega œxla sêr fê af bauginum, ef hann hêldi"); Loki sagt, er solle nicht einen Pfennig übrig behalten, nimmt ihm den Ring und geht hinaus. Da legt der Zwerg einen Fluch auf das Gold:

Þat skal gull,	„das Gold soll,
er Gustr âtti,	das Gustr hatte,
brœðrum tveim	zweien Brüdern
at bana verða,	zum Tödter werden,
ok öðlingum	und acht Edlen
âtta at rôgi,	zum verderblichen Zwiste,
mun mîns fiár	meines Gutes wird
mangi nióta (Sig. II. 5)	Niemand geniessen."

Gustr (Hauch, Bläser) ist hier entweder Andvari selbst, oder einer seiner Vorfahren. Nach der jüngeren Edda wird dieser Fluch nur auf den Ring gelegt, und zwar ganz allgemein:

en dvêrgrinn mælti, at sâ	„doch der Zwerg sagte, dass der Ring
baugr skyldi vera hverjum	jedem zum Tödter werden sollte,
höfuðsbani er âtti (Sn. E. S. 73)	der ihn hätte."

Dadurch wird der Ring das verhängnissvolle Werkzeug des Schicksals, welches die furchtbare Tragödie herbeiführt, die die ganze germanische Welt erfüllte und um die sich die anderen Sagenstoffe gruppiren wie die Planeten um die Sonne. Es ist nicht zu bezweifeln, dass die Nibelungensage einst gemeinsames Eigenthum aller deutschen Stämme gewesen ist, als sie noch ungeschieden ein Volk bildeten, und dass sie, ursprünglich ein Göttermythus, erst später sich an die Geschichte angelehnt hat und zur Sage geworden ist. Im nordischen Mythus nun ist der Ring Andvaranautr so sehr ein integrirender Bestandtheil, dass er auch als ursprünglich dem Mythus angehörig anzusehen ist. Mit der allgemeinen Wahrheit, dass das Gold in der Welt viel Unheil schafft, ist nichts zur mythologischen Erklärung der Stellung dieses Ringes in der Nibelungensage gethan, ebensowenig wie zur Erklärung von Gullveig in der Völuspâ, denn daraus folgte, dass beide Erzählungen in ihren individuellen Zügen nichts seien, als eine Masse von Willkürlichkeiten, d. h. Allegorien. Aus der Willkür kommt man nicht heraus, wenn man nicht diese Erzählungen als mit innerer Nothwendigkeit entstanden annimmt, und das kann auf keinem andren Wege geschehen, als vermittelt durch die Natursymbolik. So hat man immer äussere Gegenstände, die mit der ganzen Handlung des Mythus innig verbunden sind, als symbolisch versinnlichte Naturer-

scheinungen anzusehen. Der Ring Andvaranaut ist ein solcher innig mit der ganzen Nibelungensage verwachsener Gegenstand. Als kostbares Kleinod weist er auf eine lichte Erscheinung des Himmels. Schätze in Bergesklüften sind in Mythus und Sage meist Symbole für die goldig beleuchteten Wolken, wie schon oft anderswo gezeigt worden ist. Die in vielen Märchen und Sagen vorkommenden Kohlen, Späne und andre geringfügige Dinge, die vom den Elfen oder vom wilden Heere, von Holda, Berchta u. s. w. als Lohn gegeben werden und bei Tagesanbruch sich in Gold verwandeln, sind doch wohl ebenso zu erklären. Ein Ring, der die Eigenschaft hat, solche Schätze zu vermehren, kann keine andre Naturbedeutung haben, als die Sonne. Nun betrachte man die einzelnen Züge der Sage und vergleiche sie mit dem Naturbild: der Zwerg Andvari hat seinen Schatz unter der Erde in einer Steinkluft verborgen, bis Loki ihn zwingt, das Gold herauszugeben. Das heisst nun nichts andres, als: die Sonne und der Goldhort der Wolken sind unter der Erde verborgen, bis sie, durch die Bewegung des Weltalls gezwungen, aus der Tiefe emporsteigen bei Tagesanbruch, denn Loki (ganz abgesehen noch von den speziellen symbolischen Vorstellungen, aus denen er entstanden ist), ist überall der Urheber der Veränderungen, der Beweger, der das frische Leben fördert und der darum ebenso aufbaut wie zerstört. Weil die Sonne, ehe sie aufsteigt, in den Klüften und Höhlen unter der Erde verborgen ist, wie man aus der Anschauung schliessen muss, so ist sie in der Gewalt der Zwerge, bis sie durch die Weltbewegung empor auf die Oberwelt gerissen wird. Auch das Kleinod, welches graue, unscheinbare Massen in goldne Schätze verwandelt, dürfen die Zwerge nicht behalten, es wird auch mit hinaufgebracht, damit sich alles daran erfreuen soll. Und nun, was fehlt noch, um das Naturbild zu versinnlichen? Stellt man sich einen Sonnenaufgang vor, wo die Wolken weit und breit von rothgoldiger Gluth angehaucht sind, wo in der Mitte derselben endlich, zuletzt die Sonne erscheint, wie einfach und anschaulich ist dieser Vorgang hier dargestellt: Es ist Nacht, alles düster und traurig, denn die Götter, die die Welt beglücken, sind gefangen, in der Gewalt der Mächte der Finsterniss, sie sollen sich lösen, unendliche Bangigkeit erfüllt die ganze Natur, während doch die Welt nicht stehen bleibt, während die Bewegung

immer ruhig fortschreitet. Man hört in der unheimlichen Stille die Schritte des Gottes, der abgesandt ist, seine Gefährten zu lösen. Er kommt zu dem Zwerge, der die unterirdischen Schätze hütet, der der Welt das Gold vorenthält, durch das allein die Unsterblichen befreit werden können: die ewige Weltordnung will es, sie müssen frei werden, und darin liegt das Recht des Weltbewegers Loki, darin das Unrecht des Zwerges Andvari: er hat kein Recht darauf, den Schatz immer zu besitzen, keinen Pfennig soll er behalten, wenn es die Lösung der Götter gilt. Da muss der Zwerg die Steinkammer aufschliessen und das Gut zu Tage fördern. Da strömt unendliches Gold hervor, doch den Ring, das kostbarste Kleinod, will er behalten, um ohne Mühe sich neue Schätze zu erzeugen, aber er darf es nicht, Loki entreisst es ihm, — die Sonne steigt empor. Und nun verhüllt Loki den Otterpelz mit Gold: das ist wieder ein Bild der wie ein Otterpelz erscheinenden dunklen Haufenwolke, die von der rothglühenden Sonne bestrahlt wird. — Aber die Sonne verbreitet Leben und Freude überall, wie sollte auf sie hier der furchtbare Fluch gelegt sein? Wohl; aber die Sonne beglückt die Welt nicht immer, sie geräth auch oft in die Gewalt der finstren Mächte der Unterwelt, die die lichten Götter um das Kostbarste aller Kleinode beneiden und stets darauf ausgehen, sie zu verderben und die Welt dem gähnenden Abgrunde der Finsterniss zurückzugeben. Es gelingt ihnen von Zeit zu Zeit, und dann haben die Götter und die ganze Welt unendliches Weh zu erdulden. Darum ist das Herrlichste, was es in der Welt giebt, und was alle Wesen beglückt und erfreut, zugleich mit dem verderblichsten aller Flüche behaftet, die Freude und das Glück, die es hervorgebracht, wieder zu zerstören, zur Ursache der schaudervollsten Ereignisse, der unnatürlichsten Mordthaten, des grenzenlosesten Unglücks zu werden. — Ob sich der Fluch an den Schatz knüpft, oder nur an den Ring, aus dem der Schatz entstanden ist, das ändert nichts im Verlaufe der Handlung, beide Erzählungen haben Recht, am lebendigsten ist aber die Darstellung der jüngern Edda, wo der Ring auch später in die Handlung eingreift und die eigentliche Ursache von Sigurð's Tode wird. Er giebt ihn Brynhild als Hochzeitsgeschenk, und an ihn knüpft sich später deren Verhöhnung durch Guðrûn, um derentwillen sie die Ermordung

des Helden herbeiführt. Am Untergange der Nibelungen hat der Schatz wesentlichen Antheil, mehr zwar in der nordischen, als in der deutschen Sage, doch auch in dieser deutlich genug: Atli lässt seine Gäste tödten um seinetwillen, und Kriemhild verlangt von Hagen die Angabe des Ortes, wo der Schatz versenkt liegt, und schlägt ihm, zornig darüber, dass der Held ihr trotzig, höhnend antwortet, das Haupt ab. Im Siegfriedsliede bemächtigt sich Siegfried des den Zwergen gehörenden Hortes im Drachensteine, worauf ihm vom Zwerge Eugel sein Untergang geweissagt wird. Auch im Nibelungenliede wird der Ring, den Siegfried der Brunhild vom Finger gezogen hat, als er sie bewältigte, und aus welchem zusammen mit deren Gürtel Kriemhild die Wahrheit ihrer ehrenrührigen Aussagen beweist, die Ursache von Brunhild's Zorn und dadurch von der Ermordung Siegfried's, nur dass hier der Zusammenhang dieses Ringes mit dem Nibelungenhorte vergessen ist. Die Klage schreibt den Mord der Nibelungen entschieden dem Golde zu. — Die Erklärung der Nibelungensage ist eine der verwickeltsten Aufgaben für die Forschung, darum kann sie nicht ganz in den Bereich dieser Untersuchung gezogen werden, nur ein Moment derselben war zu besprechen, welches eine nicht geringe Bedeutung im Zusammenhange des Ganzen hat.

Klarer ausgesprochen, doch darum auch weniger vom Zauber der Dichtung umgeben, ist in der germanischen Mythologie die symbolische Darstellung der Sonne als Rad. Unter den dichterischen Benennungen der Sonne in Skaldskaparmâl findet sich auch fagrahvel, „glänzendes Rad“ (Sn. E. S. 96. 120). Es wären hier viele Gebräuche bei den Sonnenwendfeuern und verwandte Anschauungen bei Griechen, Indern u. s. w. anzuführen, doch sind diese Untersuchungen bereits mit solcher Vollständigkeit und überzeugenden Meisterschaft geführt, dass sie in reichster Fülle vorliegen (Grimm, Myth. 578. 586. f. 664. Kuhn, die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks S. 48—60). — Natürlich musste das sich drehende Rad leicht zur Vorstellung des Sonnenwagens führen.

Noch liegt hier nahe die Anschauung der Sonne als Schild. Gesammelte Stellen darüber finden sich bei Grimm (Myth. 665). Etwas anders gewendet findet sich dasselbe in der Edda (Grimn. 38):

Svalinn heitir,	„Svalinn heisst er,
hann stendr sôlu fyrir	er steht vor der Sonne,
skiöldr skînanda goði;	ein Schild, vor der scheinenden Gottheit:
biörg ok brim ek veit	Berge und Meer,
at brenna skolu,	weiss ich, müssen brennen,
ef hann fellr îfrâ.	wenn er fällt von ihr herab.“

Um also die Sonnengluth zu mässigen, welche die ganze Welt verbrennen würde, ist der Schild Svalinn, „der Kühle[1]),“ vor die Sonne gestellt: ob er selbst dadurch in Gluth gesetzt wird, oder ob er durchsichtig ist, so dass man die Sonne dennoch sieht, ist nicht gesagt; wahrscheinlich das erstere, denn die runde Form kommt doch wohl von dem runden Schilde her: der Name bedeutet wohl mehr „der Kühlende“ als wörtlich „der Kühle“.

Und nun ist in diesem Abschnitte von der niedern Symbolik noch eine Vorstellung ausführlich zu betrachten, nämlich die Auffassung der Sonne als **Feuer.** Diese ist unter den Vergleichungen der Sonne mit leblosen Dingen die vollkommenste, weil sie der Wahrheit am nächsten kommt, denn noch jetzt nimmt die Wissenschaft eine flammende Sonnenatmosphäre an. Schon oben die Anschauung der Sonne als Schild setzt ihre feurige Beschaffenheit voraus. In der jüngeren Edda steht unter den dichterischen Benennungen der Sonne eldr himins ok lopts, „Feuer des Himmels und der Luft“, (Sn. E. S. 67) und das wird auch umgekehrt, denn das Feuer heisst wieder sôl hûsanna, „die Sonne der Häuser“ (ebd.). Die Sonne heisst auch mylen (Sn. E. 96), das Feuer myln (ebd. 226), auch der Mond heisst mylinn (Alvîssm. 15); das Wort ist unerklärt.[2]) Das Feuer hat auch den Beinamen brîsingr (s. oben). Noch mehr identificirt die Sonne mit dem Feuer folgende Stelle (Sn. E. 220):

[1]) Man könnte an das deutsche schwül und schwelen, angels. svêlan, „ohne helle Flammen verbrennen, schmelzen“, denken und danach gerade die entgegengesetzte Bedeutung für Svalinn vermuthen, aber die Bedeutung „kalt, kühl“ steht im Nordischen doch zu fest, um irgend andre Vermuthungen zu gestatten. Völ. 3; Grimn. 7; Hyndl. 15; H. H. I, 36; Br. 16 u. s. w.; svalkaldr Hyndl. 36; Guð. II, 21.

[2]) Im angels. Gedicht von Aðelstân findet sich das dunkle Wort mylnscarp. Man könnte übersetzen „scharf wie ein Mühlstein“, doch das giebt keinen Sinn. Denkt man aber an das nord. myln für Feuer, so kann man übersetzen „scharf wie Feuer“, und das lässt sich eher hören.

Sôl er köllut eldsheitum, ok kend til himins.	„Die Sonne wird mit den Namen des Feuers benannt, und nach dem Himmel bezeichnet.“

Das heisst: man kann die dichterischen Benennungen des Feuers auch auf die Sonne anwenden, wenn man sie durch den Zusatz „des Himmels“ von dem gewöhnlichen Feuer unterscheidet, wie oben in dem Namen eldr himins geschehen ist.

Ein Beiname, welchen das Feuer und die Sonne mit einander gemein haben, ist nun noch von besondrer Wichtigkeit. Das Feuer heisst vafrlogi, „Waberlohe“ (Sn. E. 226), und Einarr Skulason nennt die Sonne heims vafrlogi, „der Welt Waberlohe“ (ebd. 67). Das führt auf die Deutung der **Waberlohe.**

Die Waberlohe erscheint an verschiedenen Orten in der Edda: in Fiölsvinnsmâl, in Skirnisför und in der Sigurðssage, und überall in wesentlich gleicher Weise, obgleich auch im Einzelnen Unterschiede stattfinden. Ueberall umgiebt sie eine auf einem Berge gelegene Burg, in welcher eine schöne Jungfrau weilt, und ist ein Zaubermittel, wodurch jedem Eindringling der Zugang verwehrt werden soll. Durch sie in die Burg einzudringen, ist höchst gefährlich und eine ausserordentliche Heldenthat, es gehört dazu ganz besonderer Muth.

Am ausführlichsten ist die Beschreibung der Waberlohe in der Sigurðssage. Nachdem Sigurð Fafnir's Gold gewonnen hat, reitet er upp â Hindarfiall, „hinauf zum Hindarfiall“ südwärts in Frankenland:

â fiallinu sâ hann liós mikit, svâ sem eldr brynni, ok liómaði af til himins —	„auf dem Berge sah er ein grosses Licht, so als ob ein Feuer brennte und davon zum Himmel empor leuchtete,“

wie er aber näher kommt, steht da eine Schildburg, aus welcher heraus ein Banner weht. Sigurð geht hinein, findet Brynhild in Waffenrüstung schlafen, u. s. w. (zu Sigrdrîfumâl 1). — Hier ist nur von in die Ferne leuchtendem feurigem Scheine die Rede, und bei der Annäherung und dem Eindringen in die Burg ist ganz davon geschwiegen. Dass aber unter diesem Feuerschein die Waberlohe verstanden ist, erweist sich aus Fafnismâl. Sigurð hört, wie die Adlerinnen singen (Str. 42—44):

42. Salr er â hâ Hindarfialli, allr er hann ûtan eldi sveipinn, þann hafa horskir halir um·görvan or ôdökkum ôgnarliôma.	42. Ein Saal ist auf dem hohen Hindarfiall, ganz ist er aussen von Feuer eingehüllt; den haben kluge Männer geschaffen aus undunklem Schreckenslichte.
43. Veit ek â fialli fôlkvitr sofa, ok leikr yfir lindar vâði; Yggr stakk þorni âðr â feldi hörgefn, hali er hafa vildi.	43. Ich weiss auf dem Berge die Heerkundige schlafen, und über sie spielt der Linden Gefahr; Yggr stach mit dem Dorne einst in die Haut die Jungfrau, die Männer haben wollte.
44. Knâttu, mögr! sîa mey und hiâlmi, þâ er frâ vîgi Vingskornir reið; mâat Sigrdrîfar svefni bregða skiöldunga niðr fyr sköpum norna.	44. Du kannst, Jüngling, sehen die Maid unter dem Helme, die aus dem Kampfe Vingskornir trug; nicht vermag Sigrdrîfa's Schlaf zu brechen ein Königssohn vor dem Beschluss der Nonnen.

Das Verständniss dieser Stelle wird durch die skaldisch gefärbte Ausdrucksweise etwas erschwert, und Einiges ist nicht sicher festzustellen. Die „klugen Männer“, die den Saal geschaffen haben, sind Asen, Alfen oder Zwerge; das „Schreckenslicht“ ist sonst Gold (H. H. I, 21); es ist „undunkel“, daher wohl leuchtend: der Saal bestünde also aus leuchtendem Golde; „der Linden Gefahr“, d. h. „der Zerstörer des Holzes“ ist ein skaldischer Ausdruck für das Feuer; Yggr ist Ôðin; „die Jungfrau, die Männer haben wollte,“ d. h. die Valkyrie, die die zum Tode bestimmten Männer auf dem Schlachtfelde erkiest, ist Brynhild oder Sigrdrîfa, und in der folgenden Strophe auch „die Maid unter dem Helme“. Vingskornir scheint ihr Kampfross zu sein. — Auf dem Hindarfiall (oder Hindafiall, zu übersetzen „Berg der Hinden, der Hirschkühe“) also steht ein leuchtender goldener Saal, von Feuer umgeben, das über der Halle zusammenschlägt. Darin weilt Brynhild schla-

fend von Ôðin mit dem Schlafdorn gestochen. Wann sie erweckt und befreit werden soll, ist von den Nonnen bestimmt. — Nicht ganz übereinstimmend hiermit ist das, was Brynhild selbst der Riesin erzählt, die sie hindern will, den Helweg zu fahren. Sie erzählt ihre Schicksale. Als Valkyrie hat sie gegen Ôðin's Willen dem Agnarr gegen Hiálmgunnarr den Sieg verliehen, Ôðin wird zornig, versenkt sie in Schlaf, und (Helr. Brynh. 9. 10):

9. Lauk hann mik skiöldum	9. „Er umschloss mich mit Schilden
î Skatalundi,	in Skatalund,
rauðum ok hvîtum,	mit rothen und weissen,
randir snurtû;	die Ränder schnürten;
þann bað hann slîta	dem gebot er, zu brechen
svefni mînum,	meinen Schlaf,
er hvergi lands	der nirgends
hræðask kynni.	sich fürchten könne.
10. Lêt hann um sal minn	10. Er liess um meinen Saal,
sunnanverðan	den südwärts gelegenen,
hâvan brenna	brennen den hohen
her alls viðar;	Verwüster alles Holzes;
þar bað hann einn þegn	da gebot er allein dem Helden
yfir at riða,	hinüber zu reiten,
þanns mer foerði gull,	der mir brächte das Gold,
þaz und Fafni lâ.	das unter Fafnir lag.“

Von einem Berge, dem in Fafnismâl und Sigrdrîfumâl erwähnten Hindarfiall, ist hier nicht die Rede; Brynhild schläft im Skatalund („Königswald“; man kann auch an „Wald der Schätze“ denken, was Skattalundr heissen müsste). Natürlich brauchen beide Angaben keinen Widerspruch zu enthalten; der Hindarfiall könnte ja als einzelner Berg in dem Gebirge Skatalund gedacht sein. Beide liegen südwärts (sonnenwärts). Der Saal Brynhild's scheint aus Schilden erbaut, wie Valhall (Grimn. 9); das randir snurtu scheint passivische Bedeutung zu haben: „die Ränder wurden zusammengeschnürt.“ Mit der Bezeichnung der Schilde als roth und weiss ist vielleicht rothweiss gemeint, röthlich golden, denn die Schilde haben wir uns doch als aus Gold bestehend vorzustellen, oder dann, wenn roth und weiss zu trennen ist, wenn die Schilde verschiedenfarbig waren, die einen roth, die andern weiss[1]),

[1]) Roth ist die Farbe des Krieges, weiss des Friedens; ein rother Schild am Mastbaum aufgehisst ist das Zeichen feindseligen Angriffs. Weisse Schilde in Akv. 14.

aus Gold und Silber. Nach der Völsungasaga finden die um Brynhild werbenden Helden „eine Burg von Gold glänzend, und Feuer brannte aussen herum.“ Wenn der Himmel angelsächsisch auch sceldbyrig, „Schildburg“ genannt wird (Cædmon 283,23), so sind unter den Schilden wohl Wolken gemeint, denn betrachtet man den reinen blauen Himmel, so ist schwerlich ein Anlass zu finden, in ihm Schilde zu sehen, die geballten Haufenwolken dagegen konnte man recht wohl mit gold- und silbergetriebenen, buckelgezierten Schilden vergleichen, und hochgethürmte glänzende Wolkenberge mit Hallen, die aus zusammengeschnürten goldenen und silbernen Schilden bestanden. Hier nun baut Ôðin, der Himmelsgott, selbst diese Halle, und umgiebt sie mit einem feurigen Gehege.

Etwas Unklarheit herrscht in den verschiedenen Ueberlieferungen in Betreff der Bestimmungen von Brynhild's Zukunft. Die wahrscheinlichste und deutlichste Angabe hat Sigrdrîfumâl (zu Sigrdr. 5):

en Ôðin stakk hana svefnþorni î hefnd þess, ok kvað hana aldri siðan skyldu sigr vega î orrostu, ok kvad hana giptask skyldu. „En ek sagdak hânum, at ek strengdak heit þar î môtat giptask öngum þeim manni er hræðask kynni.“	doch Ôðinn stach sie mit dem Schlafdorn zur Rache dafür, und sagte, sie sollte von da an nie wieder im Kampfe Sieg erfechten, und sagte, sie sollte sich vermählen. „Doch ich sagte ihm, dass ich dagegen das Gelübde thäte, mich keinem Manne zur Ehe zu geben, der sich fürchten könne.“

das wird durch Skaldsk. 41 ergänzt:

en hon hafði þess heit strengt at eiga þann einn mann, er þorða at riða vafrlogann.	doch sie hatte das Gelübde gethan, dass sie nur allein den zum Manne nehmen wolle, der es wage, die Waberlohe zu durchreiten.

Ôðin also hat gesagt, sie solle nicht mehr als Valkyrie in den Kampf reiten, sondern sich vermählen, und sie thut trotzig dem entgegen das Gelübde, sie wolle keinen Mann haben, der sich fürchten könne, und nur den, der durch die Waberlohe zu reiten wage. Wieder dagegen scheint Ôðin nach Helr. 9. 10 bestimmt zu haben, sie solle nur von dem aus ihrem Zauberschlafe erweckt werden können, der sich nirgends fürchte, und der ihr Fafnir's Gold brächte. Oder: Ôðin sagt, sie solle sich vermählen; sie dagegen, sie wolle keinen Mann, der sich fürchten könne; Ôðin dagegen: nur derjenige, der sich nicht fürchten könne, solle sie aus

ihrem Schlafe erwecken; sie wieder dagegen: sie wolle keinen andern, als der es wage, die Waberlohe zu durchreiten, und endlich Ôðin: nur derjenige solle sie erwecken, der ihr Fafnir's Gold brächte. Aehnliche Schicksalsbestimmungen von Ôðin und Thôr gegen einander über Starkaðr in der Gautrekssaga (Fornald. sög. 3 32), und von den Feen in Dornröschen, vergl. auch Grimm Myth. 383 f. Das fyr sköpum norna in Fafn. 44 deutet wohl darauf hin, dass alle diese Bestimmungen durch den Beschluss der Nornen unwandelbar festgesetzt worden sind.

Von Sigurð's erstem Durchreiten der Waberlohe vor seiner Verlobung mit Brynhild ist nirgends etwas erwähnt, obgleich dieser Ritt doch wohl schon damals stattgefunden haben muss. Er hat sich vorher des Schatzes von Fafnir bemächtigt und führt ihn mit sich; sein gutes Ross Grani trägt zwei Kisten Gold und ihn so leicht, als wenn es ledig wäre (Völsungas. cap. 20, Fornald. S. I. pag. 165). Nur in dem deutschen Siegfriedsliede hat sich eine Erinnerung daran erhalten, zugleich die einzige Erinnerung der deutschen Sage an die Waberlohe. Der Drache, der Kriemhild auf dem Drachensteine bewacht, haucht seinen feurigen Athem aus „neun Speerlängen weit" um den Berg. Siegfried erschlägt ihn und befreit die Jungfrau. Auch von dem zweiten Ritte durch die Waberlohe bei der Werbung für Gunnar ist in der älteren Edda nicht die Rede. In Oddrûns Erzählung heisst es, dass die Burg im Kampfe erstürmt worden ist[1]) (Oddr. 19):

Þâ var vîg vegit	„Da ward Kampf gekämpft
völsku sverði,	mit wälschem Schwerte,
ok borg brotin	und die Burg gebrochen,
sû er Brynhildr âtti.	welche Brynhild hatte."

Von einem solchen Kampfe und der Erstürmung von Brynhild's Burg ist sonst nirgends die Rede; es mag vielleicht eine Erinnerung an die Kampfspiele der deutschen Sage der Grund dieser Abweichung sein. In der jüngeren Edda dagegen ist der Ritt durch die Flammen erzählt (Skaldsk. 41):

[1]) Das ist wenigstens wohl wahrscheinlicher, als dass sich der Kampf auf Sigurð's Kampf mit Fafnir bezöge.

þvî næst fôru þeir Sigurðr ok Giúkasynir at biðja Gunnari konu til Atla Buðlasonar Brynhildar systur hans; hon sat â Hindafialli, ok var um sal hennar vafrlogi, en hon hafði þess heit strengt at eiga þann einn mann, er þorði at rîða vafrlogann. þâ riðu þeir Sigurðr ok Giúkungar (þeir eru ok kallaðir Niflungar) upp â fiallit, ok skyldi þâ Gunnarr rîda vafrlogann; hann âtti hest þann er Goti heitir, en sâ hestr þorði eigi at hlaupa î eldinn. þâ skiptu þeir litum Sigurðr ok Gunnarr ok svâ vâpnum, þvîat Grâni vildi undir öngum manna ganga nema Sigurði. þâ hliôp Sigurðr â Grâna ok reið vafrlogann.

„demnächst fuhren Sigurð und Giuki's Söhne zu Atli dem Sohne Buðli's zur Werbung Brynhild's seiner Schwester als Weib für Gunnar; sie sass auf dem Hindafiall und um ihre Halle brannte die Waberlohe, doch sie hatte das Gelübde gethan, dass sie nur allein den zum Manne nehmen wolle, der es wage, die Waberlohe zu durchreiten. Da ritten Sigurð und die Giúkungen (sie heissen auch Niflungen) den Berg hinauf, und sollte da Gunnar die Waberlohe durchreiten; er hatte den Hengst, der Goti heisst, doch dieser Hengst wagte nicht in's Feuer zu laufen. Da tauschten Sigurð und Gunnar Aussehen und Waffen, weil Grani unter keinem Manne ausser Sigurð gehen wollte. Da stieg Sigurð auf Grani und durchritt die Waberlohe.

Die Völsungasage erzählt dasselbe etwas ausführlicher. Gunnar stutzt, als er an das Feuer kommt. Sigurð fragt: „warum stutzest du, Gunnar?“ — er antwortet, sein Pferd wolle nicht durch das Feuer laufen, und bittet Sigurð, ihm Grâni zu leihen u. s. w. Das Vertauschen der Gestalten hat Grîmhild, Guðrûn's Mutter, ihnen gelehrt. Nun reitet Sigurð mit dem Schwerte Gram in der Hand, Goldsporen an den Füssen, Grani läuft vorwärts, als er die Sporen fühlt, und hier sind zwei Strophen eines verloren gegangenen Liedes eingeschaltet, die mit gewaltigen Zügen, wenn auch etwas im Skaldenton, diesen Ritt schildern (Völsungas. cap. 36):

Eldr nam at œsask
en iörð at skiálfa,
ok hâr logi
við himin gnæfa;
fâr treystisk þar
fylkis rekka
eld at rîða
nê yfirstîga.

Das Feuer begann in Aufruhr zu gerathen,
doch die Erde zu beben,
und hohe Lohe
zum Himmel emporzusteigen;
keiner getraute sich da
von des Königs Recken,
das Feuer zu durchreiten
oder zu übersteigen.

Sigurðr Grana
sverði keyrði;

Sigurð trieb Grani
mit dem Schwerte an;

eldr sloknaði	das Feuer erlosch
fyr öðlingi;	vor dem Helden,
logi allr lægðisk	die Lohe beruhigte sich ganz
fyr lofgiörnum,	vor dem Lobgierigen,
bliku reið,	es blinkte das Reitzeug,
er Reginn âtti.	das Regin hatte.“

So ist hier Sigurð's Ritt durch die Waberlohe als die grösste Heldenthat gepriesen. — Aus der obigen Zusammenstellung ist zu ersehen, dass die einzelnen Erzählungen von der Waberlohe in der Sigurðssage manches Verschiedene haben, was sich leicht daraus erklärt, dass sie in verschiedenen Gegenden ausgebildet worden sind, doch stimmen sie in allen Hauptpunkten überein und geben ein lebendiges Bild derselben. Manche Ergänzung dazu findet sich in Skirnisför und Fiölsvinnsmâl.

Skirnir verlangt für die Botschaftsfahrt zu Gerða Ross und Schwert Freyr's (Skirn. 8):

Mar gefðu mer þâ,	„Das Ross gieb du mir da,
þann er mik um myrkvan beri	das mich durch das Dunkel tragen soll
vîsan vafrloga,	und durch die klugerdachte Waberlohe,
ok þat sverð,	und das Schwert,
er siálft vegisk	das von selbst sich schwingt
við iötna ætt.	wider der Riesen Geschlecht.“

Wörtlich müsste man übersetzen „durch die dunkle u. s. w. Waberlohe,“ was aber doch nicht als richtig angenommen werden kann. Der Sinn erscheint dagegen ganz klar, wenn man myrkvan auf Str. 10 bezieht, wo Skirnir zu dem Hengste spricht: Myrkt er ûti etc., „dunkel ist's draussen“ u. s. w., und es als Hauptwort nimmt. Die Endung -van lässt sich freilich nicht aus dem Neutrum myrkr, „Finsterniss“, ableiten, doch könnte das Wort aus Missverständniss bei der Abschrift dem vîsan assimilirt worden sein. Dem Ausdruck vîsan vafrloga schliesst sich vîsum vafrloga (Fiölsv. 31) an; ob die oben gegebene Uebersetzung die richtige ist, ist unsicher. Man könnte auch „die sichernde d. h. schützende Waberlohe“ übersetzen. — Nun folgt der Ritt über feuchte Berge nach Jötunheim. Gerða's Saal ist mit einem Pfahlzaun umgeben, an dessen Thor wilde Hunde gebunden sind. Skirnir hat eine kurze Unterredung mit einem Hirten (oder vielleicht mit dem Hüter der Burg?) und reitet darauf durch die Waberlohe. Das ist zwar direkt

nicht ausgesprochen, aber das Getöse, welches Gerða hört, rührt ohne Zweifel davon her (Str. 14):

Hvat er þat hlym hlymja,	„Was ist das für ein grosses Getöse,
er ek heyri nû til	das ich jetzt höre
ossum rönnum î?	bis in unsere Häuser hinein?
iörð bifask,	Die Erde erbebt,
en allir fyrir	und dazu erzittern davon
skiâlfa garðar Gŷmis.	alle Gehege Gŷmir's.

Gerða lässt ihn hereinkommen und fragt ihn, wer von den Alfen, von den Asensöhnen oder Vanen er sei, und warum er komme. Skirnir antwortet (Str. 18):

Emkat ek âlfa,	„Ich bin keiner der Alfen,
nê âsa sona,	noch der Asensöhne,
nê vîssa vana;	noch der weisen Vanen;
þô ek einn um komk	und doch komme ich allein
eikinn fur yfir	über das feindliche Feuer,
yður salkynni at sîa.	euer Hauswesen zu sehen."

Daraus scheint hervorzugehen, dass eigentlich nur Alfen, Asen und Vanen d. h. Lichtgötter durch das Feuer gelangen können.

In Fiölsvinnsmâl umwandelt der Fremdling die Waberlohe, wohl um den Eingang zu finden (Str. 2):

Hvat er þat flagða	„Was ist das für ein Ungethüm,
er stendr fyr forgörðum	das vor den Vorgehegen steht
ok hvarflar um hættan loga?	und die gefährliche Lohe umwandelt?"

Der Fremdling sieht ein Flammengehege und darin eine goldene Halle (Str. 5):

garðar glôa mer þikkja	„die Gehege dünken mir zu glühen
of gullna sali;	um eine goldne Halle; —

Die Gitterthür Prymgiöll mag an das Getöse beim Durchreiten der Waberlohe erinnern, und das Gehege Gastropnir an die „Vorgehege" und an die Umzäunungen der Burgen Gerða's und Brynhild's. Auch wilde Hunde erscheinen wieder wie vor Gŷmisgarð. — Nun aber die Hauptstelle. Svipdagr fragt (Str. 31):

hvat sâ salr heitir,	„wie heisst der Saal,
er slunginn er	der umschlungen ist
vîsum vafrloga?	von der klugerdachten Waberlohe?"

und Fiölsviðr antwortet:

Hyrr hann heitir,	„Hyrr heisst er,
en hann lengi mun	doch er wird lange
â brodds oddi bifask;	auf Speeres Spitze sich drehen;
auðranns þess	von dem reichen Hause

mumu um aldr hafa frętt eina fírar. — werden lebenslang haben Gerücht allein die Menschen."

Hyrr bedeutet „Gluth, Feuer". Die Menschen werden stets nur gerüchtweise davon Kenntniss haben. Ein ganz eigenthümlicher Zug ist das Drehen des Saales auf der Speerspitze.

Die Bedeutung der Waberlohe liegt nun sehr nahe, und es ist nur noch wenig darüber zu sagen. Ich knüpfe an das oben Gesagte über die „Schildburg" an. Wenn es also sehr nahe liegt, in den geballten Wolken Schilde zu sehen, und wenn in keiner andern Erscheinung so viel Anlass zu dieser Vorstellung vorhanden ist, so kann man schliessen, dass in diesen Schildburgen hochgethürmte Wolkenberge versinnlicht sind. Glänzen sie roth und weiss, golden und silbern, ist der Saal **Menglöð's** und **Brynhild's** Burg von leuchtendem Golde, so wird anzunehmen sein, dass die Wolkenburg im Sonnenlichte strahlt, und zwar in der röthlichen Gluth des Sonnenaufgangs, denn in allen drei Erzählungen scheint die Nacht vorherzugehen: **Regin** hat sich schlafen gelegt, als **Sigurð** ihn erschlägt, darauf folgt dessen Ritt zu **Fafnir's** Lager, den wir nach der oben gegebenen Deutung des **Andvaranaut** und des Goldhortes auch auf den Sonnenaufgang beziehen dürfen; in Fiölsvinnsmâl wandert **Svipdagr** auf feuchten kalten Wegen nach der Burg **Menglöðs**, also wohl durch nächtliche Kälte und über das vom Morgenthau triefende Land; **Skirnir** endlich reitet durch das Dunkel und über feuchte Berge. Alle drei Burgen liegen auf Bergen, auch Gýmisgarð, weil es sich im Gebiete der Riesen befindet. Ich glaube, hier ist zum Aufsuchen einer symbolischen Bedeutung keine Nöthigung vorhanden, denn man kann den Skatalund, den Hindarfiall, den Hyfjaberg und die Riesenburg als das wirkliche Gebirge ansehen, auf welchem sich die Wolkenhaufen ansammeln. Nun vergleiche man die oben angeführte Stelle aus Sigrdrîfumâl, worin die Erscheinung von **Brynhild's** Burg aus der Ferne beschrieben wird, wie gemahnt das an das erste Aufsteigen der dem Sonnenaufgange vorhergehenden rothen Gluth über das Gebirge! Daraus und aus allen übrigen Stellen, welche von der Erscheinung der Burg handeln, ist zu schliessen, dass sie an derselben Stelle des Horizontes ist, wo die Sonne aufgeht, und kurz, dass die Sonne selbst in ihr verschlossen ist. Das wird noch wahrscheinlicher durch den Saal



Hyrr in Fiölsvinnsmâl, denn erklärt man dessen wunderbare Drehung auf der Speerspitze auf natürliche Weise aus der Anschauung so bietet sich eine einfache Deutung dar, die nichts Unbegreifliches oder Willkürliches zurücklässt. Wir haben hier ein Sinnbild des scheinbaren täglichen Laufes der Sonne um die Erde, der als Drehung um eine im Mittelpunkt des Kreises liegende Achse erscheint, und diese Achse ist hier als Speerspitze aufgefasst. Sind nun die Hallen und Burgen Wolkengebilde, die hinter dem Gebirge im Sonnenaufgange strahlen, so kann man in der Waberlohe das blendende und flimmernde Sonnenlicht selbst sehen, die flammend rothe Atmosphäre, die die Sonne bei ihrem Aufgange umgiebt, denn am ersten darin ist die lebhafte Bewegung, die im Namen liegt, zu erkennen. Hält man dazu noch das bewegte Spiel der im Gebirge beim Sonnenaufgange aus der Tiefe aufsteigenden nebligen Dünste, wie sie im Lichte schimmern, so möchte wohl in der Erklärung der Waberlohe kaum mehr ein dunkler Punkt übrig sein. Natürlich ist diese goldene feuerumschlungene Burg von gewöhnlichen Menschen nicht zu erreichen, und in sie hinein zu gelangen ist die grösste Heldenthat. Das Getöse beim Ritt durch die Waberlohe endlich ist aus dem Glauben zu erklären, dass das Anbrechen des Tages und der Aufgang der Sonne mit einem Geräusche verbunden sei (vergl. Grimm Myth. 707. 708). Der in der Anschauung lebende Geist kann sich nicht denken, dass so bedeutende sichtbare Veränderungen ganz ohne Geräusch vor sich gehen sollten, daher rührt die Vorstellung.

Bei der Betrachtung der Feuer ist nun noch einiges andere anzuführen. Zuerst das Feuer, mit dem Freyja in Hyndlulióð die Hyndla umgiebt. Der Kern dieses Liedes ist bekanntlich genealogischen Inhalts, doch ist er in ein Stück Mythus eingeschlossen, dem es nicht an poetischer Schönheit fehlt. Ich kann der Meinung nicht beitreten, dass Anfang und Schluss nur willkürliche Dichtung seien; wohl poetisch ausgeschmückt, aber gewiss auch vom Dichter selbst nicht nur als poetischer Stoff betrachtet. Das geht mir aus der lebensvollen, warmen, von aller skaldischen Kälte und Künstelei weit entfernten Behandlung, und vor allem aus dem lebendigen, tiefen Naturgefühl hervor, das über das Ganze ausgegossen ist. Es ist Nacht; Freyja erscheint mit ihrem Schützling Ottar vor der

Höhle der schlafenden Vala Hyndla, weckt sie und fordert sie mit Schmeichelreden auf, mit ihr zu reiten und ihr den Stammbaum Ottar's mitzutheilen. Nach trotzigen, höhnenden Reden Hyndla's folgt der Ritt. — Strophe 5 scheint mir nicht an ihrer rechten Stelle zu stehen, denn Str. 4 und 6 schliessen sich im Sinne unmittelbar an einander. Ich möchte desshalb vorschlagen, sie zwischen Str. 7 und 8 zu setzen, dadurch wird das Ganze weit geschlossener und lebendiger. Die Schwierigkeit, wem die Reden der 5ten Strophe zuzutheilen sind, wird wohl dadurch vollständig gehoben, dass man sie theilt und die erste Hälfte Freyja, die andere Hyndla giebt. — Nach der langen genealogischen Auseinandersetzung verlangt Freyja von Hyndla den Erinnerungstrank für Ôttar, Hyndla verweigert es, weil sie schlafen wolle, und überschüttet Freyja mit Schmähungen, diese zwingt sie durch das Feuer, womit sie sie umgiebt (Str. 45):

Ek slæ eldi	„Ich schlage Feuer
of îviðju,	um die Waldbewohnerin,
svâ at þû eigi kemsk	sô dass du nicht kommst
â braut heðan.	fort von hier.“

Hyndla giebt nach, um ihr Leben zu behalten (Str. 46):

Hyr sê ek brenna	„Feuer sehe ich brennen
en hauðr loga;	und die Erde flammen;
verða flêstir	die meisten müssen
fiörlausn þola, etc.	Lebenslösung erdulden, u. s. w.

Sie giebt den Trank mit Verwünschungen, die Freyja durch Segenswünsche unschädlich macht. — Ich denke, es bedarf nur des lebhaften Hineindenkens in die Naturanschauung, um es wahrscheinlich zu finden, dass jenes Feuer die flammende Gluth des Sonnenaufgangs ist. Die unfreundliche Riesennatur der Waldbewohnerin Hyndla, hat sie nicht den finsteren, tückischen Charakter des nächtlichen Bergwaldes? Aber im Walde ruht auch manches Geheimniss verborgen, der Wald hat das Heranwachsen der Geschlechter gesehen, darum vermag Hyndla Auskunft über den Stammbaum des jungen Ôttar zu geben. Freyja, die heitere, himmlische Göttin, hat während der Nacht keine Macht über das Riesenweib, sie muss sie durch Schmeicheleien gewinnen. Beide reiten zusammen über das in nächtlichem Dunkel liegende Land, Hyndla auf ihrem Wolfe, Freyja auf dem leuchtenden, goldborstigen Eber:

es ist die Zeit, wo es zu dämmern beginnt, wo Licht und Finsterniss zusammen über die Erde ziehen. Aber zwischen beiden ist keine Gemeinschaft, Götter und Riesen können nicht einträchtig bei einander sein, durch trotzige Schmähworte fordert Hyndla den Zorn der Göttin heraus, da zeigt Freyja ihre ganze Macht, die aufsteigende Sonne hüllt den Wald in Feuergluth und kündigt sich als die Herrscherin an.

Der Leichenbrand Sigurð's und Brynhild's, wie ihn Brynhild vor ihrem Tode anordnet, hat überraschende Aehnlichkeit mit der ersten Begegnung beider (Sigurðarkv. III, 62):

lâttu svâ breiða	lass eine so grosse Burg
borg â velli,	auf dem Felde erbauen,
at undir oss öllum	dass darunter für uns alle
iafnrûmt sê,	Raum genug sei,
þeim er sultu	für die welche in den Tod
með Sigurði.	mit Sigurð gingen.
63. Tialdi þar um þâ borg	63. Umgebt die Burg
tiöldum ok skiöldum,	mit Teppichen und Schilden,
valarift vel fâð	mit schöngesticktem Leichentuch
ok vala mengi	und mit den Getödteten,
brenni mer inn hûnska	verbrennt den hunischen Helden
â hlið aðra.	an meiner Seite.

Das Schwert soll ebenso zwischen sie beide gelegt werden, wie da sie als Verlobte (Sigurð in Gunnar's Gestalt) das Bett bestiegen. — Unter der „Burg“ ist ein eingehegter Scheiterhaufen verstanden, doch ist der Name gewiss auffallend und eine Erinnerung an Brynhild's Burg auf dem Hindarfiall. — Dieser prachtvolle glänzende Leichenbrand des Helden und der Valkyrie, ursprünglich des lichten Gottes und der strahlenden Göttin, — wie gemahnt er an den glühenden Untergang der Sonne. Mit Schilden und Teppichen umgeben, d. h. in goldig glutrothen Wolken, verbrennt die Sonne und mit ihr steigt der Tag in die Unterwelt hinab. — Natürlich weichen auch in der Beschreibung dieses Leichenbrandes die Quellen wieder von einander ab. Die jüngere Edda geht nach der obigen Erzählung. Nach der Völsungasaga dagegen besteigt Brynhild den brennenden Scheiterhaufen Sigurð's und lässt sich so lebendig mit ihm verbrennen, und in Helreið Brynhildar wird erzählt, dass zwei Scheiterhaufen gemacht worden seien; einer für Sigurð,

und der brannte zuerst, und Brynhild sei darauf verbrannt worden auf einem Wagen, der mit Prachtgewändern umhangen war. — Diese Abweichungen sind ohne Einfluss auf den Hauptinhalt.

Wie viel Uebereinstimmendes Baldr mit Sigurd und beider Schicksale mit einander haben, muss Jedem auffallen, der beide mit einander vergleicht. Man kann fast sagen, Sigurð ist der zum Helden gewordene Baldr, Baldr Sigurð als Gott. So führt die Betrachtung von Sigurð's Leichenbrand ganz von selbst auf den Leichenbrand Baldr's. Darum kann man schon von da aus in der Beschreibung von Baldr's und Nanna's Leichenbegängniss die Darstellung eines Sonnenunterganges finden. Der Untergang des schönen Lichtgottes, muss er nicht mit dem Untergange der Sonne zusammenfallen? Und nun, welches hochpoetische Naturbild wird dadurch gewonnen, welche tiefe Vergeistigung der Natur liegt in dieser Vorstellung, wie herrlich ist sie in der jüngeren Edda ausgeführt!

Es ist hier nicht der Ort, den Mythus von Baldr in allen Einzelheiten zu deuten. Nur darauf will ich aufmerksam machen, wie die tiefe Naturstimmung lebendig hervortritt. Die Sonne beginnt ihren Lauf abwärts zu nehmen, der Tag beginnt sich zu neigen, die düstren Vorzeichen mehren sich, Menschen und Götter überkommt eine unheimliche Stimmung, es wird immer gewisser, dass der Tag bald die Welt verlassen wird. Wie lebendig ist diese unheimliche Stimmung im Mythus ausgedrückt! Und als die Sonne gesunken, als der Tag verschwunden ist, als die düstere Abenddämmerung über der Erde ausgebreitet liegt, wie mächtig ist das in der unsäglichen Trauer der Götter dargestellt! Alle Götter, und viele Frost- und Bergriesen wohnen der Leichenfeier bei, denn an der Scheide des Tages und der Nacht, in der Dämmerung, weilen die Götter noch auf der Erde, aber traurig, in tiefer Betrübniss, und die Riesen, die während der Nacht ihr Wesen ungestört treiben dürfen, verlassen ihre Schlupfwinkel und wohnen mit den Asen einträchtig dem Leichenbegängniss bei, die ganze Welt, selbst die feindliche Riesenwelt, gibt ihr Beileid zu erkennen. Und nun flammt die rothe Gluth hoch empor, an dem Himmel hin, der Scheiterhaufen lodert auf, das Schiff setzt sich in Bewegung und führt die Leiche des Gottes aus der Welt hinweg, hinab in Hel's Reich. Da tritt die

Nacht ein in düsterer, schweigender Erhabenheit, es ist, als schritte ein Gott über die Welt, — Hermôðr reitet zur Unterwelt hinab. Lange dauert seine Fahrt durch tiefe, dunkle Thäler, er kommt zurück, alle Wesen weinen, um Baldr zu befreien, Menschen, Thiere, Erden, Steine, Bäume und alle Erze, „wie du gesehen haben wirst, dass diese Dinge weinen, wenn sie aus dem Froste und in die Wärme kommen“ (svâ sem þû munt sêt hafa, at þessir lutir grâta þâ er þeir koma or frosti ok î hita). Diese natürliche Erklärung des Weinens um Baldr's Tod bezieht sich unzweifelhaft auf den Morgenthau: nach dem nächtlichen Ritte Hermôðr's steigt die Sonne wieder herauf und erwärmt die im Frost erstarrende Natur. Wir brauchen nicht wie Simrock vor der Prosa, die in dieser Erklärung liegt, zurückzuschrecken: das Wesen des Mythus ist es ja eben, dass er die prosaische, unfühlende Natur vergeistigt und ihr menschliche Empfindung leiht. Nun ist gesagt, dass Hermôðr's Ritt bis zur Giöllbrücke neun Nächte dauert, und auch da scheint er noch nicht Hel's Palast erreicht zu haben.[1]) Der Ritt zurück dauert eben so lange, und so wäre die Zeit bis zum Weinen aller Wesen wenigstens achtzehn Nächte. Während dem scheint auf der Oberwelt Höðr zu herrschen, wenigstens Saxo spricht das deutlich aus; er ist der blinde Ase. Will man nun nicht annehmen, dass die Zahl der Nächte willkürlich erfunden sei, um die eine Nacht vom Untergange der Sonne bis zum nächsten Morgen zu vergrössern, so muss man für die Zeit von Höðr's Herrschaft eine Periode suchen, in welcher die Sonne nicht aufgeht, und man wird dann auf die Wintersonnenwende hingewiesen, denn in den tiefen, engen Gebirgsthälern Norwegens wird alsdann die Sonne auch südlich vom Polarkreise lange Zeit nicht sichtbar. Beim Ringe Draupnir waren wir schon einmal auf dieselbe Vorstellung gekommen. — Ich breche nach diesen Andeutungen die Untersuchung des Zeitpunktes von Baldr's Tod hier ab, um noch einige Einzelnheiten zu berühren. Das Schiff Hringhorni ist doch wohl der gehörnte Mond, der über der untergegangenen Sonne steht und mit der zunehmenden Dunkelheit immer heller leuchtet: auf ihm sammeln sich gewissermassen die

---

[1]) Giöll ist der nächste Fluss am Helgitter (Gylf. 4. Giöll er næst helgrindum); wie lange von da der Ritt noch dauert, ist nicht gesagt.

letzten Strahlen des scheidenden Tages, daher wird auf ihn die Leiche des verblichenen Lichtgottes gebracht, und so fährt er hinab in die Unterwelt. Die Riesin Hyrrokin könnte man nach dem Namen vielleicht am ersten für den aus dem Thale aufsteigenden Höhenrauch oder überhaupt Nebel halten, der die Dämmerung beschleunigt und noch unheimlicher macht. Die Höhlenbewohnerin Pökk endlich ist wohl eine Personificirung des unterirdischen Dunkels, zu welchem kein Frost, kein Licht und keine Wärme dringt, das immer sich gleich bleibt und desshalb auch nicht mit um Baldr's Tod weinen kann. Wenigstens führe ich das Wort lieber auf dökkr, „dunkel" zurück, als auf þökk f., „Dank, Vergeltung."[1]) Simrocks Deutung auf „Dank" in ironischer Bedeutung als Illustration zu dem Sprichworte „Undank ist der Welt Lohn" ist doch zu unwahrscheinlich und gewaltsam; sagt doch Pökk selbst

kyks nê dauðs	„weder im Leben noch im Tode
nautka ek karls sonar	hatte ich Nutzen von dem Manne".

Dem unterirdischen Dunkel nützt der lichte Baldr nicht, darum beweint es ihn nicht mit.

---

[1]) Freilich ohne das sprachlich irgend begründen zu können. Wenn aber auch Media und Aspirata im Altnordischen streng auseinander gehalten werden und nie in einander übergehen, so wird doch in einem ohne Zweifel so alten Namen ein Zusammenhang mit dökkr nicht unbedingt als unmöglich abzuweisen sein. Und nun vergleiche man folgende Nachricht aus Linné's Reise in Gothland: „quod Gothlandi densissimam caliginis speciem, sicco fumo simillimam et statim post solstitium aestivum apparentem, appellent Töckn, et de ea dicant: quod eo usque in mari jacuisset sive latitasset" (Lex. myth. pag. 297, Anm. 3). Auch das noch neuerlich in Island aufgefundene Sprichwort: Allir hlutir grata Balldur úr Heliu, nema kol „alle Dinge weinen Baldur aus der Unterwelt, nur nicht die Kohle" (ebd. Anm. 2) verdient hier angeführt zu werden. Dass hier für das Riesenweib Pökk die Kohle gesetzt worden ist, hat seinen Grund wohl sicher nicht in ihrer Eigenschaft als „flammae foetus", sondern wahrscheinlich in ihrer Schwärze, wodurch sie sich zur Bezeichnung der kohlschwarzen unterirdischen Finsterniss eignet, zu welcher kein Frost und keine Wärme gelangt. — Noch auf eine andere Deutung kann man geführt werden. In den Handschriften finden sich die Varianten Pök, Pökt. Letztere Form könnte auch das fem. von þaktr, part. praet. von þekja „decken" sein (vergl. auch þak n. das Dach), und wäre danach etwas, das bedeckt ist, ein bedeckter Ort, was sich wohl auch auf eine unterirdische Höhle und personificirt auf eine Höhlenbewohnerin anwenden liesse.

Der Tageslauf ist das Vorbild für den Jahreslauf: wie die Tage nach Nächten, so zählte man die Jahre nach Wintern, und wie man die Zählung der Tagesstunden mit dem Anfange der Nacht begann, so die Zählung der Monate mit dem Anfange des Winters, dem 14. Oktober (vergl. Weinhold altnord. Leben S. 375 f.), oder dem 23. November (Finn Magnusen, Specimen Calendarii gentilis). So findet nun auch das grosse Weltenjahr sein Vorbild im gewöhnlichen Jahre und durch dieses im Tage. Aus dem dunklen gähnenden Abgrund ist die Welt entstanden, Sonne und Mond sind aus den Funken von Muspellsheim gebildet. Auf die Idee dieser Feuerwelt kam man wohl durch die Kunde davon, dass es nach Süden immer wärmer wird, und dass der südliche Himmel durch die Sonne die eigentliche Lichtgegend ist. Die eigenthümlichen Vorstellungen von der Entstehung der Welt und des Lebens sind ganz aus der Natur entnommen. Aus Niflheim stammt alles Wasser. Die Elivâgar erstarren zu Eis, eine Eislage über die andere schiebt sich nach Ginnungagap. Welches sprechende Abbild der nordischen Gletscherwelt! So hat sich auch Schnee und Eis auf den Bergen angesammelt, so hat sich eine Eislage über die andere geschoben bis in's Thal hinunter. Von der Gluth aus Muspelheim schmilzen die Eismassen, wie im Thale das Gletschereis beim Anbruche des Tages von den warmen Sonnenstrahlen geschmolzen wird. Da, an der Grenze des Eises, zwischen dem ewigen Frost und der Feuerwelt, entsteht das erste Leben, der Urriese Ŷmir, der Stammvater der wilden Frost- und Bergriesen, die Personification der wilden Gebirgswelt. Ich kann hier die höchst anziehende Schöpfungsgeschichte nicht weiter verfolgen. Nur auf den Weltuntergang will ich noch einen Blick werfen. Zuerst kommt der Fimbulwinter, in welchem die Sonne ihre Kraft verloren hat, sie wird vom Wolfe verschlungen. Alle zerstörenden Mächte brechen ihre Fesseln. Und endlich kommen Muspel's Söhne mit Surtr an ihrer Spitze im Feuer dahergeritten und vernichten die Welt nach der grossen Schlacht mit den Göttern durch Feuer. Das Vorbild dieses grausigen Weltbrandes möchte wohl in dem furchtbaren Eindrucke so manches Sonnenaufganges wiederzufinden sein, wo der ganze Himmel in Blut und Feuer zu stehen scheint. Wie aber auf den glühenden Sonnenaufgang der reine, lichte Tag folgt, so auf den Weltbrand die neue, schöner wiedergeborne Welt.

Ich schliesse hier die Untersuchung der Feuer, so weit sie auf die Sonne Bezug haben, und damit zugleich die niedere Symbolik von der Sonne. Von den rohesten, sinnlichsten Anschauungen schritten wir zu immer feiner durchdachten Vorstellungen fort bis zu der am tiefsten erfassten und am mannigfaltigsten ausgebildeten, die sich unmittelbar an das grosse Weltdrama anschliesst, und damit ist die Stoffwelt der niederen symbolischen Vorstellungen von der Sonne erschöpft; die Gegenstände der Bilder der **höheren Symbolik** sind nach den oben gegebenen Erörterungen persönliche Wesen. Diese Stoffwelt lässt sich noch etwas erweitern, wenn man in der Reihe der Wesen zurückgeht. Der thierische Instinkt hat mit der menschlichen Vernunft oft so viel Aehnliches, dass darin für die symbolische Denkweise die Aufforderung liegt, das Thier auch als vernunftbegabtes Wesen zu betrachten, und so kann die höhere Symbolik auch aus dem Thierleben, wenn vermittelt durch die eigentliche Personification, ihre Bilder entnehmen. Weit geringerer Anlass hierzu liegt in der Anschauung der vegetabilischen Natur, doch die geheimnissvolle, unsichtbare Triebkraft der Pflanzen, ihre regelmässige Entwicklung nach scheinbar vorausbestimmten Zwecken, konnte wohl auf eine in ihnen wirkende Intelligenz schliessen lassen, wenn auch diese Hindeutung eine schwache ist, da die äussere Erscheinung meist keine Anknüpfungspunkte giebt. So könnte man die Stoffwelt der höheren Symbolik über alle belebten Wesen ausdehnen, und vielleicht auch noch die unorganische Welt dazunehmen, da die grossen Veränderungen in der Natur oft Aehnlichkeit mit den Arbeiten von Menschenhand haben, wenn man sie nicht sofort wieder sehr einschränken müsste, denn der letzte Grund aller dieser Personificirungen ist doch wieder die menschliche Persönlichkeit, und sie alle können erst als schon vorhandene ausgebildete Symbole Stoff zu neuen Symbolen werden. Ob sie, ausser in ganz dürftigen Andeutungen, überhaupt für Bilder höherer symbolischer Vorstellungen verwendet werden können, ist sehr zu bezweifeln. Eine Ausnahme hievon machen allein die höheren Thiere, die durch die Menschenähnlichkeit ihrer Gestalt eine unmittelbare Auffassung als persönliche Wesen zulassen, wie in der nordischen Mythologie ganz besonders Wolf, Adler und Schlange, wobei ich nur an den Wolf F e n r i r, den Adler E g ð i r und die M i ð g a r ð s s c h l a n g e zu er-

innern brauche. Die vorhin erwähnte „dürftige Andeutung" findet sich besonders in den Verwandlungen der eigentlichen persönlichen Wesen in Thiere und andere Wesen und Gegenstände, wozu viele Götter und Riesen u. a. die Fähigkeit besitzen. — Mit dem Namen „höhere Symbolik" ist nicht gesagt, dass die höheren symbolischen Vorstellungen auch immer vollendeter, höher ausgebildet wären, als die übrigen, im Gegentheile werden wir in Betreff der inneren Vollendung zuerst einen bedeutenden Schritt zurück thun müssen, denn es ist hier wie in der Stufenleiter der Naturkörper: jede höhere Stufe beginnt mit Formen, deren Entwicklung im Vergleiche zu derjenigen der höchsten Formen der vorigen Stufe sehr unvollkommen ist; jeder Fortschritt ist auf der andern Seite zunächst mit einer Einbusse verbunden.

Und so ist hier zunächst die **Thiersymbolik** zu betrachten, so weit sie auf die Sonne Bezug hat. Ich übergehe ganz den dunklen Sonnenhirsch (Sôlarl. 55), weil er noch keine genügende Erklärung gefunden hat. Hier ist nun zuerst der **Sonnenrosse** zu gedenken, die zwar nicht Symbole der Sonne selbst sind, doch in nächster Verbindung mit ihr stehen. Sie ziehen den Wagen, in welchem die Sonne über den Himmel fährt. Von ihnen heisst es (Grimn. 37):

Ârvakr ok Alsviðr	„Ârvakr und Alsviðr,
þeir skolu upp hêðan	die müssen hinauf von hier
svangir sôl draga:	die müde Sonne ziehen:
en und þeirra bôgum	doch unter ihren Bugen
fâlu blîd regin,	bargen gütige Herrscher,
æsir, îsarnkôl.	die Asen, Eisenkühle."

Nach der jüngeren Edda (Gylf. 11) sind unter der „Eisenkühle" zwei Blasbälge zu verstehen, die unter die Buge der beiden Hengste gesetzt sind, um da zu kühlen. Diese beiden Blasbälge oder vielmehr deren Luftströmung möchte ich als die kühlen Morgen- und Abendwinde deuten, die beim Auf- und Untergange der Sonne wehen. — Die mythologische Bedeutung der Rosse überhaupt ist vor allen Dingen die, dass sie als die Urheber jeder gleichmässig sich vollziehenden Bewegung, jedes regelmässigen Fortschrittes von einem Orte zum andren, angesehen werden. Durch das Ross ward es den Menschen möglich, grosse Entfernungen mit Leichtigkeit zurückzulegen, darum schrieb man natürlich die grossen Bewegungen in der

Natur, das Kreisen der Sonne am Himmel, das Ziehen der Wolken u. s. w. auch Rossen übernatürlicher Art zu. Hier also leisten die beiden Rosse Ârvakr und Alsviðr, „Frühwach und Sehrhurtig" der Sonne denselben Dienst.

Die Auffassung der Sonne als **Auge** ist uralt und weit verbreitet, sie findet sich auch bei den Persern, Aegyptern und Griechen. Darum heisst die Sonne in der jüngeren Edda auch eyglôa, „Augenglanz" (Sn. Eg. S. 96); und wird angeschaut als das Auge des Himmelsgottes Ôðin. Der Himmel hat nur eine Sonne, darum ist Ôðin einäugig, er hat sein anderes Auge in Mîmir's Brunnen verborgen, um einen Trunk der Weisheit daraus zu erhalten; diese Vorstellung liegt sehr nahe, wenn man das Spiegelbild der Sonne in jedem Brunnen oder See oder im Meere betrachtet: dort unten ruht das andere Auge Ôðin's in ahnungsvoller Tiefe, und er hat es hingegeben um der tiefsten, geheimnissvollsten Weisheit willen, die im dunklen Grunde verborgen ist. — In ähnlicher Weise wurde die Sonne auch als **Baldr's Antlitz** aufgefasst.

Nun folgen endlich die eigentlichen Personificationen. Schon in der oben angeführten Strophe Sôlarl. 41 erscheint die Sonne als eine herrliche Gottheit. So heisst sie auch in Grimn. 30 skînanda goð, „scheinende Gottheit", und in Sigurðarkv. II, 23 skînandi systir mâna, „die scheinende Schwester des Mondes." Entschieden personificirt wird die Sonne auch in dem Aberglauben vom Tanzen der Sonne am Ostertage (bei Grimm Nr. 813 und Aberglaube in Frankreich Nr. 3), und in dem folgenden mit der Stimmung einer Jungfrau in unmittelbare Verbindung gebracht: „Wenn eine Braut getraut wird, und es regnet unterwegs, so hat sie geweint, scheint die Sonne, gelacht" (ebd. Nr. 285). Die Sonne wird geradezu in Gylf. 35 unter den Asinnen genannt, und im Merseburger Zauberspruch über den verrenkten Fuss eines Pferdes unter den Wôdan begleitenden und ihre Zaubermacht versuchenden Göttinnen. Sonst heisst sie auch heið brûðr himins (Grimn. 39), „die heitere Braut des Himmels", und wohl wegen ihrer Herkunft von den Zwergen Dvalins leik (Hvafn. 24), Dvalins leika (Alv. 17), was zu übersetzen ist „Dvalin's Gespielin", und nicht „Ueberlisterin", vergl. Âsa leika, „Asengespielin", von Jðun in Haustlöng Str. 12 (Sn. E. 64). Hierbei ist auch die „schöne Jung-

frau" der skandinavischen Märchen (s. oben) wieder zu erwähnen. Umgekehrt findet sich auch unter den dichterischen Benennungen des Weibes Sôl (Sn. E. 229).

Im Gegensatze zu vielen andren Naturerscheinungen, wie Gewitter, Stürme und andere, welche in ihren gewaltsamen Ausbrüchen, in ihrem kräftigen Auftreten mehr der rauhen That des Mannes entsprechen, vergleicht sich die Erscheinung der Sonne mehr dem weiblichen Wesen. Sehr nahe liegt die Vergleichung ihres blendenden Glanzes mit der blendenden Schönheit einer Jungfrau. Ihre ruhige, beständige, oft durch ausser ihr liegende Einflüsse getrübte und nach jeder Trübung wieder rein strahlende Erscheinung entspricht dem ruhigen, beständigen, duldenden Charakter des Weibes, ihr ohne Kämpfe und Erschütterungen sich kundgebender, milder, erquickender, wohlthuender Einfluss auf das äussere und innere Leben dem in der Stille wirkenden, erheiternden, verschönernden, die Schroffheiten des Mannes mildernden, ächt weiblichen Wesen. Darum ist die Sonne in der germanischen Mythologie bei weitem überwiegend weiblich personificirt.[1])

Ueber ihre Herkunft heisst es (Vafþr. 23):

Mundilfoeri heitir,	„Mundilfoeri heisst er,
hann er mâna faðir,	er ist des Mondes Vater,
ok svâ sôlar ið sama:	und ebenso auch der Sonne;
himin hverfa	den Himmel umkreisen
þau skolu hverjan dag,	müssen sie jeden Tag,
öldum at ârtali.	den Menschen zur Jahreszählung."

und in der jüngern Edda (Gylf. 11):

sâ maðr er nefndr Mundilfoeri	„Der Mann, welcher Mundilfoeri heisst,
er âtti tvau börn; þau vâru svâ	hatte zwei Kinder; die waren so schön
fögr ok frîð, at hann kallaði son	und herrlich, dass er seinen Sohn Mâni
sinn Mâna, en dôttur sîna Sôl; —	nannte, und seine Tochter Sôl;" —

Den Namen Mundilfoeri hat man[2]) versucht, auf das altnordische möndull m., „Axe" von Rädern, Schleifsteinen u. s. w., was sich noch in unserm „Mandelbaum" „Mangelholz", „Mange" u. s. w. erhalten hat, zurückzuführen und auf die Bewegung der

---

[1]) In den germanischen Sprachen finden sich für die Sonne alle drei Geschlechter: goth. sunno, m. sunna, f. sauïl, n., ahd. sunno, m. sunnâ, f. u. s. w. Von Personificationen aber ist mir nur die weibliche bekannt.

[2]) Lex. myth. 517.

Weltaxe bezogen; foeri m. von foera, „führen, bewegen" also „der Führer, Beweger"; Mundilfoeri wäre danach also „der Führer, Beweger der Weltaxe"[1]) derjenige, der die drohende Bewegung der Himmelskörper bewirkt und leitet, der den Himmel regiert, eine von der Bewegungsursache aus aufgefasste Vorstellung des Himmelsgottes, übrigens ohne alle individuelle Gestalt.

Diese Deutung hat aber sprachlich ihre grossen Bedenken, denn mundil kann nicht aus Möndull und aus der nothwendig voraus zu setzenden Wurzel mand entstehen. Ich glaube, man hat gar nicht nöthig, zu einer so künstlichen Erklärung seine Zuflucht zu nehmen. Denkt man an altn. ags. mund, ahd. mhd. munt, Hand, Schutz, Bevormundung, auch persönlich Beschützer, Vormund, so kann man Mundilfoeri deuten als den Schutzgewährenden, den Vormund oder Erzieher; ein solcher ist Mundilfoeri als Vater von Sonne und Mond. Das scheint nun rein allegorisch und ist's auch, denn jedenfalls gehört Mundilfoeri nicht der lebendigen Mythologie an, sondern ist eine spät entstandene Abstraktion ohne bestimmte Anschauung und ohne Begründung im Volksglauben. Man wollte, vielleicht auf alte Erinnerungen gestützt, der Sonne und dem Monde oder vielmehr den beiden Kindern, die den Sonnen- und Mondwagen lenken, einen Vater geben, und wusste ihn nicht weiter zu charakterisiren, als dass er eben beider Vater sei, darum fand man auch keinen andern Namen für ihn, als einen Namen, der seine Eigenschaft als Vater bezeichnete.

Es folgt darauf in der jüngeren Edda, dass Mundilfoeri seine Tochter Sôl verheirathet:

ok gipti hana þeim manna er Glenr hêt;	„und gab sie dem Manne, der Glenr hiess;"

Glenr kann man unmittelbar durch „Glanz" übersetzen. Von diesem Glenr ist sonst nicht die Rede, er steht vereinzelt da und ist wahrscheinlich nie in die lebendige Mythologie übergegangen. Er ist ohne Zweifel eine spät entstandene Abstraction ohne bestimmte Anschauung. Was sich der Verfasser unter ihm gedacht hat, ist nicht sicher zu bestimmen, vielleicht den Glanz des Tages. — Eine

---

1) Mannhardt (die Götterwelt der deutschen u. nordischen Völker S. 105 übersetzt sehr willkürlich „Scheibenschwinger."

auffallende Uebereinstimmung mit diesem Namen zeigt das kymrische Wort glen für die Sonne (Thorpe, Mythology etc. I, 144). Die hieraus sich ergebenden Folgerungen übergehe ich jedoch ganz, da nichts auch nur einigermassen wahrscheinlich zu vermuthen ist. Wenn auch nicht anzunehmen ist, dass diese Uebereinstimmung ganz zufällig sei, so liegt doch alles andere: ob dieselbe aus der Urverwandtschaft allein zu erklären ist, oder ob eine Entlehnung Statt gefunden hat, und welche, vollständig im Dunkeln.

Nun fährt die jüngere Edda fort:

en guðin reiddust þessu ofdrambi ok tôku þau syskin ok settu upp â himin, lêtu Sôl keyra þâ hesta, er drôgu kerru sôlarinnar þeirrar er guðin höfðu skapat til at lýsa heimana af þeirri síu, er flaug or Muspellsheimi; þeir hesta heitir svâ: Ârvakr ok Alsviðr, etc.

„doch die Götter erzürnten sich über diesen Uebermuth, und sie nahmen die Geschwister und setzten sie hinauf an den Himmel, sie liessen Sôl die Hengste treiben, die den Wagen der Sonne zogen, welche die Götter aus dem Feuer geschaffen hatten, das aus Muspelheim geflogen war, um die Welt zu erleuchten; diese Hengste heissen so: Ârvakr und Alsviðr,“ u. s. w.

Während in der älteren Edda die symbolischen Vorstellungen des Verfassers geistiges Eigenthum, in ihm und in seinem Volke lebendig sind, und darum Gegenstand und Bild in Eins zusammenfliessen, ist in der jüngeren Edda der Verfasser der alten Anschauung schon entfremdet, er trennt darum das Symbol von der Anschauung. Die Sonne als Weltkörper ist von den Göttern aus den Flammen der Feuerwelt geschaffen und fährt in einem von Rossen gezogenen Wagen über den Himmel, nur fehlt dem Wagen die Lenkung. Ein Mann, der nichts von Göttlichem an sich trägt, nennt seine Kinder, die ganz menschlich gedacht sind, wegen ihrer Schönheit Sonne und Mond, dieser vermessene Stolz erzürnt die Götter, die stets darauf bedacht sind, die Schranke zwischen ihnen und den Menschen aufrecht zu erhalten, sie nehmen die Tochter und setzen sie an den Himmel als Lenkerin des Sonnenwagens. An die Stelle des lebendigen Mythus ist eine erklärende Bearbeitung getreten, die alles Wunderbare ausscheidet, und an die Stelle der mächtigen Götter gewöhnliche Zauberer, an die Stelle der ewigen Weltordnung ganz gemeine menschliche Motive setzt, ganz im Geiste der späteren pragmatischen Bearbeitungen der nordischen Mythologie, wie in

der Ynglingasaga und von Saxo Grammaticus. Darum ist diese Erzählung durchaus unzuverlässig, und man kann auf nichts bauen, als was mit der älteren Edda in Einklang steht.

Eine abweichende Darstellung des obigen, in den mächtigen, monumentalen Zügen des alten Mythus, giebt die Völuspâ. Nach der grossartigen Schilderung des uranfänglichen Chaos folgt die schon oben (Seite 30) angeführte Strophe 4, und darauf heisst es:

5. Sôl varp sunnan sinni mâna hendi inni hœgri um himiniódŷr; sôl þat ne vissi hvar hon sali âtti, mâni þat ne vissi hvar hann megins âtti, stiörnur þat ne vissu hvar þær staði âttu.	5. „Die Sonne warf von Süden die Gefährtin des Mondes, mit der rechten Hand herum die Himmelsrosse; die Sonne wusste nicht, wo sie Wohnung hätte, der Mond wusste nicht, wo er festen Wohnsitz hätte, die Sterne wussten nicht, wo sie ihre Stätte hätten.
6. Þâ gêngu regin öll â rökstôla, ginheilög goð, ok um þat gaettusk: nôtt ok niðjum nöfn um gâfu, morgin hêtu ok miðjan dag, undorn ok aptan, ârum at telja.	6. Da gingen die Herrscher alle zu den Richterstühlen, die hochheiligen Götter, und beriehten sich darüber: der Nacht und den Neumonden gaben sie Namen, hiessen Morgen und Mittag, Nachmittag und Abend, die Jahre zu zählen.“

Hier ist die Sonnenscheibe von den Asen an den Himmel gesetzt, aber sie ist auch persönlich gedacht, denn sie lenkt selbst die Himmelsrosse, nur regellos, denn sie hat keine Stätte und weiss nicht, wohin sie fahren soll. Die Götter setzen ihre Bahn in der Rathsversammlung durch ihren Machtbeschluss fest. Von einem andren persönlichen Wesen, das an den Himmel versetzt würde, um die Sonnenrosse zu lenken, ist keine Rede.

Die Sonnen- und Mondfinsternisse machten vor ihrer wissenschaftlichen Erkenntniss einen ganz besonders erschreckenden Eindruck auf die Menschen. Ein weit verbreiteter Glaube war, dass beide Gestirne von furchtbaren Ungeheuern verfolgt und manchmal schon theilweise verschlungen werden. Durch lautes Geschrei suchte man das Ungeheuer zu verscheuchen. So bildete sich in der nordischen

Mythologie die Vorstellung von den beiden Wölfen, die Sonne und Mond verfolgen, wie sie Grimnismâl nennt (Str. 39):

Sköll heilir ûlfr, er fylgir enu skîrleita goði til varna viðar; en annarr Hati, hann er Hrôðvitnis senr, så skal fyr heiða bruði himins.	„Sköll heisst der Wolf, welcher folgt der hellleuchtenden Göttin zum Schutzwalde: doch der andere Hati, er ist Hrôðvitnir's Sohn, der soll voraus der heitren Himmelsbraut."

und in der jüngeren Edda ist das lebendig ausgeführt (Gylf. 12):

Þâ mælti Gangleri: skiôtt ferr sôlin ok nær svâ sem hon sê hrædd, ok eigi mundi hon þâ meirr hvata göngunni, at hon hræddist bana sinn.' þâ svarar Hâr: 'eigi er þat undarligt, at hon fari âkafliga, nær gengr sâ er hana sœkir, ok engan ûtveg â hon nema renna undan.' þâ mælti Gangleri: 'hverr er sâ er henni görir þann ômaka?' Hâr segir: 'þat eru tveir ûlfar, ok heitir sâ er eptir henni ferr Sköll; hann hræðist hon, ok hann mun taka hana; en sâ heitir Hati Hrôðvitnisson, er fyrir henni leypr, ok vill hann taka tunglit, ok svâ mun verða. þâ mælti Gangleri: 'hver er ætt ûlfanna?' Hâr segir: 'gŷgr ein bŷr fyrir austan Miðgarð î þeim skôgi er Iárnviðr heitir; î þeim skôgi byggja þær tröllkonur er Iárnviðjur heita; hin gamla gŷgr fœðir at sonum marga iötna ok alla î vargs lîkjum, ok þaðan af eru komnir þessir ûlfar.'	„Da sprach Gangleri: 'schnell fährt die Sonne, und fast als ob sie sich fürchtete, und nicht würde sie da mehr ihren Lauf beschleunigen, wenn sie sich vor ihrem Tödter fürchtete.' Da antwortete Hâr: 'nicht ist das zu verwundern, dass sie schnell fährt, nahe dabei geht der, der nach ihr trachtet, und keinen Ausweg hat sie, ausser von dannen zu eilen.' Da sprach Gangleri: 'wer ist es, der ihr diese Beschwerde macht?' Hâr sagte: 'das sind zwei Wölfe, und davon heisst der eine, der hinter ihr drein fährt, Sköll; ihn fürchtet sie, und er wird sie packen; doch der heisst Hati Hrôðvitnir's Sohn, der vor ihr her läuft, und er will den Mond packen, und so wird es geschehen.' Da sprach Gangleri: 'welches ist das Geschlecht der Wölfe?' Hâr sagte: 'eine Riesin wohnt östlich von Miðgarð in dem Walde, welcher Iárnviðr heisst; in diesem Walde wohnen die Unholdinnen, welche Iárnviðjur heissen; die alte Riesin zieht als Söhne viele Riesen auf und alle in Wolfsgestalt, und daher sind diese Wölfe gekommen."

Sköll, „der Zerschmetterer" (von skella oder skialla, erschüttern, werfen, zerschmettern", auch „auf etwas los stossen, jagen"), und Hati, „der Hasser d. h. der Feind" wollen Sonne und Mond verschlingen, es gelingt ihnen nicht, nach jeder Verfinsterung strahlen beide wieder in ungetrübtem Lichte, aber am Ende der Tage,

wenn die Welt den bösen Mächten anheimfällt, werden sie ihren Vorsatz ausführen. — Was die prosaische Darstellung ergänzend hinzufügt, kann wohl angenommen werden, sofern es die Anschauung vervollständigt: so dass Hati den Mond verfolgt und ihn verschlingen will, da sonst kein Grund vorhanden ist, wesshalb er der Sonne vorausläuft. In Bezug auf die Abstammung beider Wölfe aber sind die Angaben keineswegs zuverlässig, man kann das auch an der Darstellung sehen, die hier so unbestimmt, ohne alle individuellen Züge ist, dass man schon hieraus mit ziemlicher Sicherheit schliessen kann, der Verfasser habe gewaltsam, auf künstliche Weise die Vorstellungen von diesen Wölfen mit denen vom Mânagarmr zu vereinigen gesucht. Offenbar giebt der Verfasser nur einen prosaischen Commentar zu den dunklen Strophen 32 und 33 der Völuspâ (siehe unten), und bringt es zu nichts, als zu einer Uebersetzung derselben in Prosa, weil er sonst nichts über sie zu sagen weiss. Das tritt so deutlich hervor, dass die wenigen näheren Ausführungen, z. B. von den Járnviðjur, nicht als zuverlässig aufzunehmen sind.

In den Vorstellungen vom Weltuntergange und von der Erneuerung ist die Sonne direkt wenig betheiligt. In der älteren Edda wird nur gesagt, dass sie schwarz wird, wie auch die Sterne verschwinden, wenn der letzte Kampf gekämpft ist. Die Darstellung der jüngeren Edda lautet (Gylf. 51):

þâ verðr þat, er mikil tíðindi þykkja, at úlfrinn gleypir sôlna, ok þykkir mönnum þat mikit mein. þâ tekr annar úlfrinn tunglit, ok görir sâ ok mikit ûgagâ, stiörnur hverfa af himinum.“	„Da geschieht das, was man für eine grosse Begebenheit halten wird, dass der Wolf die Sonne verschlingt, und dünkt das den Menschen grosses Verderben. Da packt der andere Wolf den Mond, und der stiftet auch grosses Unheil; die Sterne fallen vom Himmel:“

Natürlich ist hier von den beiden Wölfen Sköll und Hati die Rede. Abweichend davon ist eine andere Erzählung (Gylf. 12):

ok svâ er sagt, at af ættinni verðr einn mâttkastr, er kallaðr er Mânagarmr; hann fyllist með fiörvi allra þeirra er deyja, ok hann gleypir tungl ok stökkvir blôði himin ok lopt öll; þaðan týnir sôl skini sînu, ok vindar	„und so wird gesagt, dass aus dem Geschlechte einer der mächtigste wird, welcher Mânagarmr genannt wird; er nährt sich von der Lebenskraft aller der Menschen, welche sterben, und er verschlingt den Mond und besprützt mit dem Blute den Himmel und die ganze

eru þâ ôkyrrir ok gnŷja hêðan ok handan.	Luft; davon verliert die Sonne ihren Schein, und da sind wilde Stürme und brausen von hier und dort daher."

Diese Stelle beruft sich ausdrücklich auf die Völuspâ (Str. 32. 33):

32. Austr sat hin aldna î Iárnviði ok foeddi þar Fenris kindir; verðr af þeim öllum einna nökkurr tungls tiúgari î trölls hami.	32. „Im Osten sass die Alte im Eisenwalde, und ernährte da Fenrir's Geschlechter; von ihnen allen wird besonders einer des Monds Verschlinger in Unholds Gestalt.
33. Fyllisk fiörvi feigra manna, rŷðr ragna siöt rauðum dreyra: svart var þâ sôlskin of sumur eptir, veðr öll vâlynd. Vituð ér enn eða hvat?	33. Er nährt sich mit der Lebenskraft todtgeweihter Menschen, röthet der Herrscher Sitz mit rothem Blute: schwarz ward da der Sonnenschein darauf die Sommer hindurch, die Wetter alle übel geartet. Versteht ihr noch, oder was?"

Es sind hier also zwei verschiedene Darstellungen zu unterscheiden. Nach der ersten werden Sonne und Mond von den beiden sie verfolgenden Wölfen verschlungen, während nach der andren der Mond vom Mânagarmr verschlungen und durch das umhersprützende Blut die Sonne verlöscht wird. Beide Anschauungen sind wohl unabhängig von einander in verschiedenen Gegenden, unter verschiedenen Menschen entstanden. Die Sage von den beiden Wölfen Sköll und Hati mag anfangs nur auf die Verfinsterungen, nicht auf den Weltuntergang Bezug gehabt haben; doch konnten sie leicht die Vorstellung von dem drohenden Weltuntergange wecken, und so lag die Vereinigung mit der Sage vom Mânagarmr sehr nahe. Dieser Mânagarmr, „Mondhund", ist wahrscheinlich ursprünglich kein anderer, als der Wolf Fenrir, das ist besonders auch aus folgender Stelle zu schliessen, welche von der neuen Sonne in der wiedergebornen Welt handelt (Vafþr. 47):

Eina dôttur berr âlfröðull, âðr hana Fenrir fari; sû skal rîða, þâ er regin deyja, môður brauti mær.	„Eine Tochter gebiert die Alfensonne, ehe sie Fenrir vernichtet; die wird fahren, wenn die Herrscher sterben, der Mutter Wege die Jungfrau."

Hier ist also Fenrir der Vernichter der Sonne. Diese ist als weibliches Wesen gedacht, von dem die neue Sonne geboren wird, die die wiedergeborne Welt erleuchtet, und diese neue Sonne ist der alten ganz gleich gedacht (Gylf. 35):

ok hitt mun þêr undarligt þykkja, er sôlin hefir getit dôttur eigi ûfagri en hon er, ok ferr sû þâ stigu môdur sinnar.

„und das wird dir wunderbar dünken, dass die Sonne eine Tochter bekommen hat, die nicht weniger schön ist als sie, und fährt diese da die Wege ihrer Mutter."

Schon oben ist von der Vermählung der Sonne die Rede gewesen, doch war die angeführte Stelle der jüngeren Edda nicht mit Sicherheit zu deuten, weil die Bedeutung von Glenr nicht bestimmt im Worte liegt und man zu wenige Angaben individueller Züge hat, um ihn in einem andren göttlichen Wesen wiederzufinden. Einiges Licht jedoch erhält jene Stelle durch eine andere, die um so klarer ihre Bedeutung ausspricht und von höchster Wichtigkeit ist. In den Geschlechtsregistern der alten Könige und Helden in Fornaldar Sögur II, 7 findet sich folgende mythische Stammtafel:

Dellingr
|
Dagr — Sôl, Tochter von Mundilfoeri
|
Svanhildr Gullfiöðr — Âlfr, genannt Finn-Âlfr
|
Svanr hinn Rauði.

Hier ist also die Sonne in geschlechtlicher Verbindung mit dem Tage gedacht, was eine persönliche Trennung beider voraussetzt. Wir wissen jetzt, dass das Licht des Tages von der Sonne ausgeht, doch ist diese Wahrnehmung keine unmittelbar von selbst sich ergebende: dem ungeübten Blicke ist es natürlicher, beide unabhängig von einander zu denken, denn wir haben oft Tag, während die Sonne nicht sichtbar ist: oft ist die Sonne durch Wolken verdeckt, und doch bleibt der Himmel tageshell; lange vor dem Aufgange der Sonne beginnt der Tag schon anzubrechen, und lange nach ihrem Untergange erst verlässt er die Erde, ja der Tagesschein, wenn auch schwach und unbestimmt, ist oft während der ganzen Nacht am Himmel zu sehen, und alle diese Erscheinungen

treten in Norwegen und Island noch weit auffallender hervor, als bei uns. Für den nicht in den inneren Zusammenhang der Erscheinungen Eingeweihten ist daher die Vorstellung der Unabhängigkeit des Tages von der Sonne am natürlichsten. Schon die Genesis giebt ein Beispiel hierfür, wenn es heisst, dass Jehovah am ersten Tage den Tag von der Nacht scheidet und erst am vierten Tage Sonne, Mond und Sterne schafft. Hieraus ergiebt sich in der höheren Symbolik eine persönliche Trennung von Tag und Sonne. Nun weilen aber Beide meist vereinigt am Himmel, und diese Wahrnehmung führt zu einer Verbindung beider Persönlichkeiten: so entkeimt diesen Grundanschauungen die Verbindung von Tag und Sonne als Mann und Weib, die in der Mythologie von der allerhöchsten Bedeutung wird.

Darum ist hier noch ein Blick auf den **Tag** zu werfen, um die symbolischen Vorstellungen von ihm einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Es frägt sich: wie hat man den Tag angeschaut, und wie ist man darauf gekommen, ihn zu personificiren? Denn dem Tage fehlt die bestimmte, anschauliche Gestalt der Sonne, er giebt sich uns nur durch das Licht zu erkennen, welches sich an den verschiedensten Gegenständen zeigt und an sich gar keine Gestalt hat. Ist nun das Licht geeignet, für sich allein eine symbolische Anschauung hervorzubringen? Nein, denn der Geist ist auf der Stufe der symbolischen Erkenntniss überhaupt noch nicht fähig, das Licht an sich zu betrachten. Ich habe oben bei der kurzen theoretischen Erörterung des Symbols gesagt, dass das Symbol in einer Zeit entsteht, wo der Geist noch nicht fähig ist, das innerste Wesen der Gegenstände zu erkennen, in welche er sich mit der Absicht vertieft, sich die Welt innerlich anzueignen. Ich hätte auch hinzusetzen können, was sich unmittelbar daraus ergiebt, dass in dieser Zeit der Geist auch nicht fähig ist, den Gegenstand seiner Erkenntniss ganz von allen andern getrennt zu betrachten, denn das ist eben die Aufgabe der vollkommnen, reifen Erkenntniss: zuerst vergleicht sie ihren Gegenstand mit allen übrigen und sucht die Uebereinstimmungen, Aehnlichkeiten auf, dann unterscheidet sie und stellt den Gegenstand in seinem eigensten, innersten Wesen, in seiner Verschiedenheit von allen andern verwandten Erscheinungen dar. Ein nicht genügend entwickelter Verstand wird mit dieser Unter-

scheidung nicht zu Ende kommen, sondern von der äusseren Aehnlichkeit verschiedener Gegenstände auf ihre innere Uebereinstimmung voreilig schliessen, indem er die etwa bemerkten Verschiedenheiten als unwesentlich betrachtet. So, wenn die Sonne als Edelstein, als Schmuck, als goldene Scheibe u. s. w. symbolisch betrachtet wird, ist nur die Uebereinstimmung in Betreff der äusseren Erscheinung, der Gestalt, des Glanzes, der Farbe berücksichtigt, während die andern Eigenschaften der Sonne, welche sie von jenen Gegenständen unterscheiden, ihr eignes Licht, ihre Wärme, ihre Entfernung, ihre regelmässige Bewegung u. s. w. gar nicht bemerkt, oder wenigstens als unwichtig nicht berücksichtigt worden sind. Je weniger der Verstand entwickelt ist, um so äusserlicher wird die Vergleichung sein, um so mehr wird sich die Betrachtung an äusserliche Merkmale halten, die am unmittelbarsten wahrgenommen werden, und um so weniger wird sie die inneren Unterschiede beachten. Was in der Anschauung zuerst wahrgenommen wird und als feststehend allem übrigen zur Grundlage dient, ist die Gestalt. Darum werden die wechselnden Lichterscheinungen sich in der ersten Naturbeobachtung immer an feste Gestalten anknüpfen und im Vergleich zu diesen immer als flüchtig, zufällig betrachtet werden, als Eigenschaften von concreten Körpern. Beim Sonnenlichte lag diese Versinnlichung sehr nahe: es ist der Abglanz, die Ausstrahlung des Sonnenkörpers oben am Himmel. Man wusste sofort, wem alle Erscheinungen des direkten Sonnenlichtes am Himmel und auf der Erde zuzuschreiben waren. Da hatte man einen unmittelbar fassbaren Vergleich mit dem brennenden Feuer, das ebenso seine Umgebungen beleuchtet, und mit allen andren glänzenden und leuchtenden Erscheinungen der Erde, wie Edelsteine, Gold u. s. w. Nicht so nahe lag die Versinnlichung, wenn man das Tageslicht betrachtete. Man sieht keinen unmittelbar für das Auge fassbaren leuchtenden Gegenstand, von dem es ausgeht, — so lange man nicht weiss, dass es von der Sonne hervorgerufen wird, — es zeigt sich am Himmel und auf der Erde nicht in bestimmten Umrissen, sondern immer die Gestalt der Gegenstände annehmend, die von ihm beleuchtet werden. Und doch lag auch hier die concrete Anschauung nahe genug. Man sah, dass der Tagesschein stets zuerst am Himmel sichtbar wurde, dass von ihm aus erst die Erde das Licht erhält, darum, wenn man die Ur-

sache des Tageslichtes finden wollte, schaute man natürlich zum Himmel auf. Da ist nun keine fest begrenzte Stelle zu bemerken, von der das Licht vorzugsweise ausginge, der Himmel selbst aber hat eine feste, ruhende, in sich abgeschlossene Gestalt, und zwar erscheint der Tageshimmel ganz anders, als der Nachthimmel. Darum musste man als die eigentliche Quelle des Tageslichtes den ganzen Tageshimmel betrachten, und den Tag im Tageshimmel körperlich anschauen. Nun wird diese Vorstellung durch die Anschauung vervollständigt. Leicht kommt es nun dahin, dass man dem Tage mehr Macht zuschreibt, als der Sonne, denn die wechselnden Gestalten des Tageshimmels, die grossen an ihm sichtbaren Veränderungen, die gewaltigen Ausbrüche der Gewitter und Stürme fasst man in einem Gesammtbilde in ihm zusammen. Dazu kommt, dass er viel eher erscheint und viel später verschwindet als die Sonne, und dass er bei bewölktem Himmel stets bleibt, wenn die Sonne nicht sichtbar ist, so dass er auch in dieser Hinsicht mächtiger als die Sonne erscheint.

In dieser Weise ist der Tag verherrlicht in dem schönen Liede Walthers von der Vogelweide im Wartburgkrieg, welches den Landgrafen von Thüringen mit dem Tage vergleicht:

Ich sage, der tac hât prîses mê
denn sunne, mâne, sterne glast, als ichs bescheiden wil.
- -
Ir edelen Düringe, Hessen, Vranken, Swâbe,
mer mac der vürste sîn, die al der werlde ist übergelîch?
der Düringe herre kan uns tagen;
so gêt im nâch ein sunnen schîn der edele ûz Ôsterrîch.
der tac die werlt, wilt unde vogelin vreuwet:
deist wol bekant:
mit willen streuwet
an uns sîn guot Herman in Düringe lant.

Für den Himmel einen solchen Reichthum symbolischer Anschauungen, wie ihn die Sonne aufweist, vorzufinden, können wir nicht erwarten. Die Vergleichung des Himmels mit sinnlich fassbaren Gegenständen hat weit weniger Anhaltspunkte. Unter den dichterischen Benennungen des Himmels (Sn. E. Seite 64) finden sich: „Land der Sonne, des Mondes und der Sterne“, „Helm oder Haus der Luft, Erde und Sonne“, „Sonnenzelt“, und „Ŷmir's Schädel“,

nach der Erzählung der jüngeren Edda (Gylf. 8) von der Schöpfung der Welt aus dem Urriesen Ŷmir. Der letzte Name ist schon ein Schritt zur Personification. Noch deutlicher zeigt sich diese in dem Namen vîðfeðmir, „der weitumfassende," wie einer der neun Himmel genannt ist (Sn. E. 120), und so auch in hreggmîmir, „der Regengiessende" u. s. w. Hier drängt alles auf die Personification hin. Die mächtige Ausdehnung, die allumfassende Erscheinung des Himmels, und dazu die gewaltsamen Katastrophen und wechselnden Ereignisse, die an ihm vorgehen, mussten zu dem Bilde eines mächtigen, allumfassenden Himmelsgottes werden, der oft in gewaltigem Zorne auflodert und mit seinen Thaten und Kämpfen die Welt erfüllt. So findet er sich in allen Mythologieen, besonders bei den Völkern arischen Stammes.

Der sprachliche Beweis für die hier entwickelten Anschauungen liegt darin, dass in allen indogermanischen Sprachen die ursprünglichen Worte für Tag, Himmel und Gott von derselben Wurzel herrühren. Sanscr. dyaus, dia, dêvas; Lat. dium, divum, dies, deus; Griech. Θεός, Ζεύς, Nord. tîvar, Týr; Kelt. di, dia u.s.w.

So finden sich nun in der nordischen Mythologie auch direkt ausgesprochene Personificationen des Tages. Er wird als Gott angerufen (Sigrdrîfum. 3):

Heill dagr,	„Heil Tag,
heilir dags synir,	heil Tagessöhne,
heil nôtt ok nipt!	heil Nacht und Tochter!
ôreiðum augum	mit unzornigen Augen
lîtið okr þinig	schaut auf uns herab,
ok gefit sitjöndum sigr!	und gebt den Sitzenden Sieg!

Unter den dags synir sind jedenfalls göttliche Wesen verstanden, vielleicht die Asen, die ja auch âsa synir, sigtîfa synir und âsmegir, „Asensöhne, Söhne der Sieggötter" genannt werden (Grimn. 42; Oeg. 2. 3 ff. Vegt. 7. Fiölsv. 33). Dagr selbst ist auch als göttliche Persönlichkeit gedacht, denn die Bitte, sie sollten mit freundlichen Augen herabschauen, bezieht sich doch ohne Zweifel auch auf diesen; die dags synir können sich doch auf keinen andern dagr beziehen, als auf den genannten; die Nacht und ihre Tochter sind doch sicher persönlich gedacht, und die Parallelität von Tag und Nacht, Tagessöhne und Tochter der Nacht

ist gewiss nicht zufällig; in der folgenden Strophe (Sigrdr. 4) endlich folgt fast mit denselben Worten eine Anrufung der Asen und Asinnen: aus allen diesen Gründen ist nicht anzunehmen, dass die Anrufung des Tages dem Zeitbegriffe, dem Tage des Erwachens von Brynhild gelte, dass sie ihn damit nur begrüssen wolle, wie man gemeint hat.

Ueber die Herkunft des Tages heisst es (Vafþr. 25):

Dellingr heitir,
hann er dags faðir,
en Nôtt var Nörvi borin.

„Dellingr heisst er,
er ist des Tages Vater,
doch die Nacht ward Nörvi geboren.“

und in der jüngeren Edda (Gylf. 10):

Nörvi eða Narfi hêt iötunn er bygði î Iötunheimum; hann âtti dôttur er Nâtt hêt; hon var svört ok dökk sem hon âtti ætt til. Hon var gipt þeim manni, er Naglfari hêt; þeirra son hêt Uðr. Þvî næst var hon gipt þeim, er Annarr hêt; Iörð hêt þeirra dôttir. Sîðarst âtti hana Dellingr, var hann âsa ættar; var þeirra son Dagr, var hann liôss ok fagr eptir faðerni sînu.

„Nörvi oder Narfi hiess ein Riese, welcher in Iötunheim wohnte; er hatte eine Tochter, welche Nacht hiess; sie war schwarz und dunkel wie ihr Geschlecht. Sie wurde dem Manne gegeben, welcher Naglfari hiess, deren Sohn hiess Uðr. Danach wurde sie dem gegeben, welcher Annarr hiess; Iörð hiess deren Tochter. Zuletzt hatte sie Dellingr, er war vom Asengeschlecht; der Sohn beider war Tag; er war licht und glänzend nach seinem Vater.“

Iötunheim liegt im Osten und Norden; aus diesen Gegenden kommt die nächtliche Dunkelheit über die Erde, dort wohnt desshalb der Urheber des nächtlichen Dunkels: er ist ein Riese, Nörvi, der Vater der Nacht. Die Deutung dieses Namens ist unsicher; nara (Skirn. 31) heisst „mit Jemandem verbunden sein,“ oder „mit Jemandem ein kümmerliches Leben führen“; altsächsisch naruara, narowaro „nothhaft, enge, dürftig“; Wurzel nar, wovon wohl auch nord, die Himmelsgegend, eine spät entstandene abgeleitete Form ist. Also der Dämon der mitternächtigen Himmelsgegend, in welcher die Menschen ein elendes, kümmerliches Leben führen? Der Dativ Nörvi (Vafþr. 25. Alv. 30) lässt auch auf eine Form Nörr schliessen, wenn nicht Nörvi in diesen Stellen als indeclinabel zu nehmen ist; doch flektirt es auch Hrafn. 7. — Der erste Gatte der Nacht, Naglfari, ist der personificirte Sternenhimmel. Er hat denselben Namen wie das Schiff Naglfari m. oder Naglfar n. „Nagelschiff“, auf welchem beim Weltuntergange

die Zerstörer daherfahren. Es ist nicht zu bezweifeln, dass die Personification erst aus der Vorstellung dieses Schiffes gebildet worden ist, welches ursprünglich wohl eine allgemeinere Bedeutung gehabt hat, überhaupt eine symbolische Darstellung des Sternenhimmels gewesen ist. Die nordischen Seefahrer verzierten ihre Schiffe gern mit blanken Nägeln (Weinhold altnord. Leben S. 131 Anm. 2) und so kann Naglfar das mit Nägeln beschlagene Schiff bezeichnen. Der Himmel ist mit Sternen besetzt, wie das Schiff mit glänzenden Nägeln; das langsame, stetige Vorrücken des Himmels vergleicht sich der ruhigen, unaufhaltsamen Fahrt eines Schiffes, und so lag es nahe, den Sternenhimmel als Schiff anzuschauen und ihm diesen Namen zu geben. Das Schiff Naglfar führt die die Welt verbrennenden Dämonen herbei, wie der Sternenhimmel manchen glühenden Sonnenaufgang, der das furchtbare Vorbild zu dem grausigen Weltbrande war: so ist diese Deutung bis in alle einzelnen Züge hinein durchzuführen. Nach der eignen Deutung der Edda nun aber ist dieses Schiff aus den Fingernägeln der Todten erbaut, wesshalb man es nie versäumen soll, den Verstorbenen die Nägel abzuschneiden, um den Bau des Todtenschiffes nicht zu beschleunigen (Gylf. 51). Darum bestand wahrscheinlich ursprünglich unabhängig vom Schiffe Naglfar eine andere Vorstellung, die in den Sternen die glühenden Fingernägel oder Fingerspitzen der Verstorbenen sah; man hielt vielleicht das Flimmern und Züngeln der Sterne für das Zittern der herabdeutenden Todtenfinger (vergl. auch den Stern Örvandilstâ). Später mochte nun der Brauch des Beschneidens der Nägel der Todten auf den Glauben führen, die Zahl der Sterne werde vermehrt, wenn man diese Pflicht versäume, indem dann die nicht abgeschnittenen Nägel am Himmel als neue Sterne erschienen. Nun trat dazu die Vorstellung von dem Schiffe Naglfar, und so entstand der Glaube, das Hinzukommen neuer Sterne am Himmel sei ein Fortbauen desselben, und durch das Nichtabschneiden der Fingernägel der Verstorbenen werde also der Bau beschleunigt.

Uðr oder Audr, der Sohn der Nacht von Naglfari, ist wohl die am Himmel während der Nacht wie ein goldner Schatz geheimnissvoll erscheinende Tageshelligkeit, denn der Name bedeutet „Reichthum." Von der Anschauung des goldigen Glanzes der Sonne und der von ihr bestrahlten Wolken als reicher Schatz ist schon oben

gesprochen. Hier nun ist wohl der matte, während der Nacht am Himmel über dem Horizonte von West nach Ost hinziehende Tagesschein als die Ausstrahlung, der Wiederschein dieses Schatzes am Himmel angesehen und personificirt in dem Sohne des Sternenhimmels und der Nacht. — Annarr, „der Andere", ihr zweiter Gatte, ist wohl auch der nächtliche Himmel, eine Figur ohne inneres Leben und Charakter, wohl nur erdacht, um das zweite Drittheil der Nacht auszufüllen: aus dem in Finsterniss ruhenden Nachthimmel ersteht die Erde zu Leben und Licht. — Dellingr endlich, der Mann von Asengeschlecht, ist wohl der am Himmel im letzten Drittel der Nacht wiederkehrende Tagesglanz, der in Verbindung mit dem nächtigen Dunkel den hellen Tag erzeugt. Der Name Dellingr ist patronymisch aus dagr (deg-lingr) gebildet und müsste daher den Sohn oder Nachkommen des Tages bedeuten, während er hier als Vater des Tages bezeichnet wird. Hat sich nun die Genealogie nicht umgedreht, so muss dieser Dellingr von einem frühern Dagr herstammen. Er ist von Asengeschlecht, licht und schön, also eine lichte Erscheinung während der Nacht, da er mit ihr vermählt ist. Ist er als der blosse Wiederschein der Sonne am Himmel während des letzten Drittels der Nacht zu deuten, so kann dieser als ein Ueberrest der Tageshelligkeit und symbolisch als der Sohn des vergangenen Tages angeschaut werden; doch ist das freilich in keiner Weise irgendwie zu begründen.

Auch der Tag fährt mit Ross und Wagen über die Erde (Vafþr. 12):

Skinfaxi heitir, er inn skîra dregr dag um drôttmögu, hesta beztr þykkir hann með reiðgotum ey lŷsir mön af mari.	„Skinfaxi heisst er, der den hellen Tag zieht über die Menschen hin, der Hengste bester scheint er unter den Wagenhengsten, stets leuchtet die Mähne von dem Rosse."

und (Gylf. 10):

þâ tôk Allföðr Nâtt ok Dag son hennar ok gaf þeim tvâ hesta ok tvær kerrur ok setti þau upp â himin, at þau skulu riða â hverjum tveim dœgrum umhverfis iörðina. Ríðr Nâtt fyri þeim hesti er kallaðr er	„Da nahm Allvater Nacht und Tag ihren Sohn und gab ihnen zwei Hengste und zwei Wagen und setzte sie hinauf an den Himmel, auf dass sie damit alle zweimal zwölf Stunden um die Erde fahren sollten. Nacht fährt voraus mit dem Hengste, welcher Hrímfaxi heisst,

Hrîmfaxi, ok at morni hverjum döggvir hann iörđina af meldropum sînum. Sâ hestr er Dagr â heitir Skinfaxi ok lŷsir allt lopt ok iörđina af faxi hans.

und an jedem Morgen bethaut er die Erde mit seinem Gebissschaume. Der Hengst, welchen Dagr hat, heisst Skinfaxi, und die ganze Luft und Erde leuchten von seiner Mähne."

Die Nacht fährt mit dem Rosse Hrîmfaxi, „Reifmähnig", der Schaum in dessen Gebiss ist der am Morgen fallende Thau, der Tag mit Skinfaxi, „Lichtmähnig", von dessen Mähne Luft und Meer leuchten: ein hochpoetisches Bild! Die grauen Nebelwolken, die mit der Nacht kommen und verschwinden, und aus denen der Morgenthau sich niederschlägt, sind wohl in dem ersten versinnlicht, im zweiten die lichten Silberwolken, die am Tage über die Erde ziehen, und deren glänzender, flockiger Saum wie die leuchtende Mähne eines Rosses erscheint. — In prächtiger Darstellungsweise führt den Anbruch des Tages Hrafnagaldr Ôđins weiter aus (Str. 24)

Dŷrum settan
Dellings mögr
ió fram keyrđi
iarknasteinum;
mars of mannheim
mön af glôar,
drô leik Dvalins
drösull î reiđ.

„Aus den Thoren vorwärts
trieb Delling's Sohn
das Ross, besetzt
mit Edelsteinen;
von der Mähne der Mähre
glänzt es über Mannheim,
Dvalin's Gespielin zog
das Pferd im Wagen.

Die darauf folgenden Strophen sind schon oben (Seite 6) angeführt. Das mit Edelsteinen besetzte Ross, von dessen Mähne es über Mannheim glänzt, ist natürlich Skinfaxi. Auffallend ist der Schluss der Strophe; unter dem leik Dvalins ist sicher die Sonne verstanden, des Zwerges Gespielin. Nun frägt sich: zieht das Ross des Tages den Wagen der Sonne, oder springt das Gedicht vom Ross des Tages plötzlich zu dem der Sonne über? Wie dem auch sei, jedenfalls sind in dieser Strophe Tag und Sonne in enge Verbindung gebracht: eine alte Anschauung mochte auch Tag und Sonne gemeinschaftlich in einem Wagen, von denselben Rossen gezogen, über die Erde ziehend, oder die Wagen Beider nahe bei einander herfahrend denken. Und so kommen wir wieder auf die oben angeführte Stammtafel zurück, welche Tag und Sonne in geschlechtlicher Verbindung aufführt. Die Reihe der symbolischen Vorstellungen über Tag und Sonne schliesst mit einer Vereinigung beider.

Hier ist nun der Ausgangspunkt einer ganzen Welt von Vorstellungen, denn wir stehen jetzt an der Grenze, von wo aus die symbolischen Vorstellungen sich zum **MYTHUS** fortentwickeln.

Die höhere Symbolik treibt mit Nothwendigkeit zum Mythus fort, denn die Personification drängt zur Individualisirung, sowohl im Raume als in der Zeit. So bildet sich die abgeschlossene persönliche Erscheinung, und die Einzelbegebenheit, das einzelne Erlebniss (als einzelne Handlung oder einzelner Zustand). Beides gehört nothwendig zusammen, denn das Individuum fordert beide, individuelles Auftreten sowohl im Raume, als Erscheinung, als auch in der Zeit, als lebendiges, thätiges oder leidendes Wesen. So liegt in jeder symbolischen Personification der Keim zum Mythus. Bei der Bildung des Mythus wird das Symbol umgewandelt und als solches aufgelöst.

Das Wesen des Symbols ist die **direkte** Versinnlichung, und das Wesen der höheren Symbolik daher die **direkte Personification**. Gegenstand und Bild werden in unmittelbare Verbindung mit einander gesetzt, die Erscheinung wird unmittelbar als Person und die Person als Erscheinung angeschaut, beide gehen in einander auf. Wo das nicht der Fall ist, wie oft in der jüngeren Edda, da ist die Unmittelbarkeit der symbolischen Anschauung schon verloren gegangen. Wie nun die eine durch die andere, die Person durch die Erscheinung und die Erscheinung durch die Person bestimmt ist, so sind im Symbol beide vollkommen klar hingestellt. Mit dieser Klarheit ist aber auf der andern Seite eine grosse Beschränkung verbunden: durch das Symbol wird die Weiterentwicklung des Gedankens gehemmt, es ist an sich starr und todt, wenn es ausgebildet ist, und genügt darum bald nicht mehr dem strebsamen Geiste, der stets bemüht ist, seine Gedanken und Anschauungen zu vervollständigen und auszubilden.

So ergiebt sich ein doppelter Weg zur Auflösung des Symbols: durch den Verstand in der Kritik, und durch die Phantasie im Mythus. Beide werden eingeschlagen und müssen eingeschlagen werden.

Der Anlass zur kritischen Auflösung des Symbols ist gegeben, wenn es dem verständig erkennenden Geiste nicht mehr genügt, wenn derselbe zu der Einsicht gekommen ist, dass Erkenntniss und

Anschauung sich in ihm nicht vollständig decken, dass er im Symbole nicht das innerste Wesen des Gegenstandes seiner Erkenntniss erfasst hat. So führt das treibende Princip der Symbolbildung, der Erkenntnisstrieb, zu immer neuen Auffassungen seines Gegenstandes, von denen jede mit Ueberzeugung festgehalten wird, so lange sie den Geist befriedigt. So lange sich diese Auffassungen an das Aeussere, an Aehnlichkeiten der Erscheinung halten, ohne Uebereinstimmungen im inneren Wesen zu erreichen, kommt der Geist nicht aus der Bildung von Symbolen heraus, diese vollzieht sich mit Nothwendigkeit. Wird ein Symbol kritisch aufgelöst, so folgt ihm in diesem Falle ein anderes, das der vorgeschrittenen Einsicht besser entspricht, während das alte Symbol noch als poetisches Bild festgehalten wird, das die Phantasie anregt. Hieraus zum Theil erklärt sich die ungemeine Mannigfaltigkeit der symbolischen Auffassungen von Gegenständen der Erkenntniss, sofern sie mannigfaltige Erscheinungsseiten zeigen, wie die Sonne, und ihre Auffassungen als Edelstein, Gold, Rad, Feuer u. s. w. bis zur Persönlichkeit. Andere Ursachen dieser Mannigfaltigkeit liegen ausserdem in den Verschiedenheiten der Natur der Länder, in denen, und in der Verschiedenheit der Menschen, durch welche die Symbole gebildet und schon bestehende Symbole ausgebildet werden. Kein Landstrich ist dem andren vollkommen gleich, in jedem hat die Natur und ihre einzelnen Erscheinungen ein anderes Ansehen, darum müssen sie von den Menschen auch verschieden aufgefasst werden, und kein Mensch denkt dem andern vollkommen gleich, darum müssen die verschiedenen Menschen, Stämme und Völker verschiedene Symbole bilden und dieselben Symbole verschieden ausbilden. Darum ist die Mannigfaltigkeit der symbolischen Vorstellungen natürlich und nothwendig.

Die Auflösung des Symbols durch die Phantasie geschieht, wenn die vorstellende Thätigkeit des Geistes nicht mehr durch das einfach hingestellte Symbol befriedigt wird, da sie den Trieb in sich hegt, eine jede Anschauung weiter zu entwickeln nnd zu vervollständigen. Heisst es: die Sonne ist ein weibliches Wesen, so ist damit vorläufig die Phantasie befriedigt, denn sie hat ein Feld, diese Anschauung zu vervollständigen durch die Uebertragung der Eigenschaften beider auf einander und durch vollständige Vereinigung und Verschmelzung beider, und so heisst es: die Sonne ist eine Jung-

frau von glänzender Schönheit, sie verbreitet Freude um sich her, sie fährt mit Ross und Wagen über den Himmel, u. s. w. Hier füllen beide Anschauungen sich noch vollständig aus, und die Phantasie erhält eine Zeit lang stets neue Nahrung. Aber nicht lange, so ist diese weiterbildende Thätigkeit erschöpft, weil nur immer eine beschränkte Summe von Eigenschaften beider Gegenstände einander ganz ausfüllen können, und die Phantasie sucht nach neuer Bethätigung. Innerhalb des Symbols kann sie diese nicht finden, denn das symbolische Bild ist an den Gegenstand gefesselt, alle Weiterentwicklung ist, wenn der kleine Kreis von Anschauungen erfüllt ist, vollständig abgeschnitten, das Symbol ist, wenn es vollkommen ausgebildet ist, starr und todt. — Man könnte meinen, dass der Geist nur nöthig habe, das todte Symbol wegzuwerfen und ein neues zu bilden, um wieder frisch thätig sein zu können. Aber der Geist verlässt nur schwer Vorstellungen, die ihn einmal angezogen haben und die er sich einmal angeeignet hat, und was er in einer Form nicht mehr brauchen kann, das sucht er in einer andren festzuhalten. Vollständig verschwinden kann eine Vorstellung nie, wenn auch die Entwicklungsreihe, aus der sie erwachsen ist, dem Geiste fremd geworden ist, ebenso wie das reife Samenkorn, wenn es vom Baume abfällt, nie vollständig zu existiren aufhört, sondern unter günstigen Bedingungen ein neues Wachsthum aus sich entwickelt; im andren Falle vermodert es und dient durch seine aufgelösten Bestandtheile zur Befruchtung anderer lebensfähigerer Keime. Unter günstigen Bedingungen: das heisst, wenn es in fruchtbares Erdreich fällt, wo es genügenden Zufluss an nährenden Säften hat. Für das Symbol heisst das: wenn es die Phantasie lebhaft zu erregen vermag, wenn überhaupt in ihm ein Keim zur Weiterentwicklung liegt, so wird es im phantasiebegabten Gemüthe den Boden zu selbständiger Fortentwicklung finden; ist das nicht der Fall, so wird es wenigstens dazu dienen, die Anschauung überhaupt zu erweitern und den Blick zu schärfen. Dieser lebensfähige Keim liegt im Symbole, wenn es keine vollständig abgeschlossene Vorstellung giebt, sondern entwicklungsfähig ist. Es ist oben bei der allgemeinen Erörterung der Symbolik gezeigt, dass allein die symbolischen Personificationen diese Entwicklungsfähigkeit besitzen und nothwendig zur Individualisirung hindrängen. Auch niedere symbolische Vorstellungen können inte-

girende Bestandtheile dieser Weiterentwicklung werden, ja zuweilen in den Mittelpunkt derselben treten, doch nur im Anschlusse an die Personificationen der höheren Symbolik. In der oben gegebenen Entwicklung der niederen Symbolik sind schon manche derartige Beispiele vorgekommen. Die höhere Symbolik hat im Verhältniss zur niederen geringe Ausbeute gegeben, sie ist ihrem Wesen nach ohne frisches Leben, wenn sie in ihren Grenzen beschränkt bleibt. Nur aus ihr jedoch ist eine lebendige Weiterentwicklung möglich. Aber wie das Samenkorn von dem lebendigen in ihm verschlossenen Keime durchbrochen wird und als solches zu existiren aufhört, so durchbricht auch der im Symbol verschlossene lebendige Keim die starre, todte Schale, und das Symbol als solches hört auf zu bestehen. So entsteht aus dem Symbole der **Mythus.**

Die Bildung des Mythus geschieht, indem die symbolische Persönlichkeit **individualisirt** wird. Die Individualisirung geschieht in Raum und Zeit, als Einzelerscheinung und als lebendiges Einzelwesen. Allerdings geschieht beides in gewissem Masse schon innerhalb des Symbols selbst, denn auch dort erhält die Person besondere Züge von dem Gegenstande, seine räumliche Erscheinung und seine zeitlichen Veränderungen und Bewegungen werden auf sie übertragen. Die Sonnenjungfrau wird als glänzend schön, als mit Ross und Wagen den Himmel umfahrend gedacht, indem der reine Glanz der Sonne, ihre regelmässige Fortbewegung auf sie übertragen wird. Doch geht diese Individualisirung nicht weiter, als bis zu etwas weniger allgemeinen Vorstellungen, allgemeine Vorstellungen bleiben jedoch immer, die wahre Besonderheit, die in der vollständigen Vereinzelung und Absonderung, in der ganz einzelnen Erscheinung und in ganz einzelnen Erlebnissen liegt, wird nicht erreicht und kann innerhalb des Symbols nicht erreicht werden. Die Phantasie aber fordert Ausfüllung der hier zurückbleibenden Leere, die besonders im Zeitlichen fühlbar wird, denn stets wiederkehrende regelmässige Bewegungen sind von Einzelerlebnissen eben so weit entfernt, wie die Gattung vom Individuum. Diese Besonderung fängt erst da an, wo die nach Naturgesetzen bestimmte Gattung verlassen und die frei sich selbst bestimmende Persönlichkeit erreicht wird. Das Symbol betrachtet die Persönlichkeit als Gattungsbegriff. Darum, da der blosse Gattungsbegriff dem nach bestimmten An-

schauungen strebenden Geiste nicht genügt, wächst nun durch den Trieb zur Individualisirung das Bild über die Naturbedeutung hinaus, die unmittelbare Verbindung von Gegenstand und Bild wird aufgelöst, dieses entwickelt sich selbständig weiter. Mit andren Worten: das Symbol wird zertrümmert, das Bild wird vom Gegenstande entfernt, und es steht nun nicht mehr im Gegenstande, sondern es wird hinter ihn hinausgerückt. Jetzt heisst es nicht mehr, die Sonne ist eine Jungfrau, sondern die Erscheinung der Sonne verkündet eine Jungfrau, diese Jungfrau wird zu einer Gottheit, die die Sonne beherrscht und alle verschiedenen Erscheinungen derselben hervorruft. So ist der schlummernde Keim, welcher im Symbole lag, zum Leben erwacht. Die Persönlichkeit hat zu dem Gegenstande eine unabhängige Stellung erhalten und kann sich frei weiter entwickeln. Nun kann ihre Erscheinung und ihr Wirkungskreis immer mehr erweitert und mit individuellen Zügen erfüllt werden, nun versenkt sich das Gemüth erst ganz in die Naturstimmungen und legt die Empfindungen, die es in der Natur findet, in die Persönlichkeiten.

Hiermit ist der Phantasie ein überreiches Feld von Anschauungen gegeben, und hier beginnt die Vergeistigung der Natur, die der Grundzug alles wahren Mythus ist. Stimmungen, Empfindungen, Gedanken versetzt der Geist in die Erscheinung, weil er das nun schrankenlos thun kann. Wie aber in der Sonne besonders die schöne Weiblichkeit angeschaut und verkörpert wird, so werden alle die sanfteren, weiblichen Empfindungen des Herzens der Sonnengöttin beigelegt, und als schönste Blüthe dieser Empfindungen entwickelt sich die Liebe. Und darum ist die schon mehrerwähnte Stammtafel von so hoher Bedeutung, weil sich in ihr innerhalb des Symboles zum ersten Male in dem Verhältnisse von Mann und Weib der Keim zeigt, aus welchem die ganze reiche Empfindungswelt der Liebe aufgesprosst ist, die in der germanischen Mythologie ihre schönste, sinnigste, zarteste Ausbildung gefunden hat.

Die oben angeführten Vorstellungen von Tag und Sonne in direkter Personification sind nicht eben mannigfaltig und ermangeln der lebendigen Handlung. Das kann nach allem Obigen gar nicht anders sein. Denn wenn der Name der Persönlichkeit an der Naturbedeutung haften bleibt, so ist auch die Persönlichkeit selbst an

diese Bedeutung gebunden und kann sich nicht zu freiem, individuellem Leben entwickeln, weil das Symbol noch gar nicht verlassen ist. Wenn aber das Wesen der Gottheit nicht mehr durch die Naturbedeutung erschöpft wird, so wird auch der aus dieser hergenommene Name nicht mehr genügen, an die Stelle des ursprünglichen Namens wird daher ein andrer treten, der mehr persönliche, individuelle Eigenschaften bezeichnet, oder besonders hervorragende Merkmale, durch welche sich die Gottheit in der Erscheinung zu erkennen giebt. Hat sich nun hiermit die Person ganz von der Erscheinung abgelöst, so ist die freie Weiterentwicklung eröffnet, und während früher alle Erlebnisse nur in der Form von dauernden Zuständen und wiederkehrenden Begebenheiten erscheinen konnten, so entwickelt sich nun frei das lebendige Einzelwesen. Darum ist im eigentlichen Mythus die Personification von Naturerscheinungen nie direkt ausgesprochen, sondern stets unter andren Namen irgendwie verhüllt.

Die Frage, ob Sonne und Tag nicht vielleicht allein in den dürftigen Spuren direkter Personification zur Mythenbildung gedient haben könnten, kann man nun zuversichtlich verneinen, weil sie die Bedeutsamkeit ihrer Erscheinung ganz verkennt und übersieht. Sonne und Tag müssen viel zu mythischen Anschauungen verwendet worden sein, das ergiebt sich aus der grossen Mannigfaltigkeit symbolischer Vorstellungen über sie, und daraus, dass die symbolischen Personificationen nothwendig zum Mythus hindrängen.

Auch hier ist wieder zum Schlusse noch ein Blick auf die Allegorie zu werfen, welche als **allegorische Erzählung** eine gewisse äussere Uebereinstimmung mit dem Mythus zeigt und darum oft mit ihm verwechselt wird. Ebenso, wie aus dem Symbol der Mythus, entsteht aus der Allegorie die allegorische Erzählung, indem die ruhende Allegorie in Handlung auseinandergelegt wird. Es ist oben gezeigt worden, dass innerhalb der Allegorie nicht Schönes erzeugt werden kann, dass sie nur möglich ist durch einen tiefen Irrthum über das Wesen des Schönen, indem sie meint, durch Verstandescombinationen Schönes hervorzubringen. Die Allegorie ist nicht weniger reines Erzeugniss des Verstandes, als die Mathematik, nur dass in ihr an die Stelle der inneren Nothwendigkeit und wissenschaftlichen Folgerichtigkeit die bewusste Willkür tritt, dass es ihr mit

ihren Gestalten nicht ernst ist. Eben so wenig, wie ein Lehrsatz der Mathematik Stoff für die frei gestaltende Phantasie werden kann — der Allegorie freilich wäre auch das nicht zu schwer, denn der Willkür ist alles möglich, aber nur nicht in freien Gestaltungen der Phantasie —, eben so wenig ist es denkbar, dass überhaupt irgend eine kalte, verständige Berechnung ohne Anschauung frei künstlerisch gestaltet werden könnte. Darum kann das auch in der Allegorie nur durch dieselbe Willkür und Verwirrung der Begriffe geschehen, aus der sie selbst entstanden ist, und das Hervorgebrachte, die allegorische Erzählung, kann nicht schön sein. Man betrachte irgend eine allegorische Erzählung, wie z. B. den viel beliebten Kampf des Lasters mit der Tugend und Beider Bewerbung um die Gunst der Seele des Menschen, wie er so viel von der unreifen Kunst behandelt worden ist: mögen die Gestalten und Handlungen noch so scharfsinnig ausgeklügelt sein, sie bleiben was sie sind, kalt, leblos, gestaltlos, leer, ideenlos, blosse Begriffe, Spielereien, blasse Schemen, an denen sich wohl eine mystische, nebelhaft verschwommene Moral erbauen kann, aber nicht ein gesundes Schönheitsgefühl. Damit behaupte ich nicht, dass durch die allegorische Kunst nie Schönes hervorgebracht werden könne, nur das muss festgehalten werden, dass Allegorie und Schönheit sich absolut ausschliessen, dass innerhalb der Allegorie nie Schönes entstehen kann, sondern nur da, wo die Allegorie verlassen wird, das heisst, wo der Künstler aus der Allegorie ganz heraus und ins wirkliche Leben eintritt, wo er die Bedeutung nicht mehr berücksichtigt, sondern sich dem freien Fluge der Phantasie hingiebt. Durch die allegorische Kunst ist auch Schönes erzeugt worden, aber die Schönheit fängt stets erst da an, wo die Allegorie aufhört. Die Allegorie wird desshalb im besten Falle wie ein Bild erscheinen, in welchem abstrakte, körper- und farblose mathematische Linien von leicht bewegten Arabesken umschlungen dargestellt wären, zu einem ganzen, reinen Kunstwerke wird die Allegorie mit allem Aufwande von Talent und äusseren Mitteln nie gelangen, immer wird die kalte Berechnung hindurchblicken. — So, denke ich, wird es immer leicht sein, den Mythus von der Allegorie zu unterscheiden, da er nie aus kalter Berechnung, sondern stets aus innerstem Gemüthsbedürfnisse hervorgeht. Am wichtigsten aber für die Mythenforschung ist der Rück-

schluss aus der gegebenen Entwicklung von Symbol, Mythus und Allegorie, der nun hoffentlich keines Beweises mehr bedarf, dass man nämlich Mythen nie allegorisch erklären, das heisst, auf abstrakte Begriffe, Vernunftideen, allgemeine Wahrheiten und dergleichen als auf ihren ersten Ausgangspunkt zurückführen darf. Der lebendige Mythus ist immer aus dem Symbol gebildet, und das Symbol immer aus der Naturanschauung; jeder Mythus ist Naturmythus, er bildet sich durch Individualisirung des Symbols, welche mit innerer Nothwendigkeit nur aus dem individuellen Naturbilde hervorgehen kann, und erst aus der schon vorhandenen symbolischen Persönlichkeit erhält er mit höherer Entwicklung des Bewusstseins seinen geistigen Inhalt, seine Gedankentiefe, nicht umgekehrt aus Gedanken seine Gestalten, wie die Allegorie. Nur wenn man von diesem Satze ausgeht, hat man einen sicheren Führer auf dem Wege der Mythenforschung; man hat zuerst festzustellen, ob die zu untersuchende Erzählung ein Mythus ist oder nicht, und dann den Grund des Mythus durch das Symbol hindurch in der Welt der Erscheinungen aufzusuchen, denn den äusseren Anstoss zur Mythenbildung giebt immer das **individuelle Naturbild.**

Verbesserungen.

S.	2	Z.	16	v. u.	nach	„Söhnen“	statt ;	setze ,
„	2	„	15	„	„	„Schein“	„ ,	„ ;
„	13	„	12	v. o.	statt	invantur	lies	juvantur.
„	13	„	18	„	„	ant	„	aut.
„	17	„	16	„	„	denken	„	deuten.
„	21	„	6	„	nach	offenbar	setze	wieder.
„	35	„	15	„	„	Wolke	streiche aus der	blauen Wolke.
„	38	„	14	„	statt	vardveitir	lies	varðveitir.
„	45	„	1	„	„	Lok	„	Loki.
„	53	„	19	v. u.	„	kvad	„	kvað.
„	60	„	19	v. o.	„	heðan	„	hêðan.
„	72	„	20	v. u.	„	beriehten	„	beriethen.
„	74	„	13	„	„	annar	„	annarr.


BL
870
S8W5
163473
Wislicenus

